Olegario González de Cardedal
Juan Martín Velasco • Xavier Pikaza
Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez

Introducción al Cristianismo

CAPARRÓS EDITORES

El presente libro, redactado por un grupo de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, por distintas circunstancias no fue publicado en su momento en los cauces editoriales habituales. Hoy la *Colección Esprit* lo ofrece a sus lectores una vez revisadas aquellas partes cuyo contenido era deudor del momento y los destinatarios para los que fue escrito.

Con esta obra queremos facilitar una visión teológica de las materias que, desde una perspectiva fundamentalmente filosófica, se abordan en los títulos de la Colección. El grupo de teólogos españoles —a los que mostramos nuestro más sincero agradecimiento por su extraordinaria labor— ha compuesto este libro trabajando siempre desde el marco del pensamiento personalista y comunitario al que se dedica la *Colección Esprit*.

LOS EDITORES

INTRODUCCIÓN GENERAL

Olegario González de Cardedal

1. EL CRISTIANISMO

1.1. El cristianismo como hecho histórico

Las páginas siguientes quieren ser una introducción general al cristianismo, en cuanto que éste es un hecho histórico situable dentro de la evolución general de la humanidad como una de sus expresiones espirituales más significativas; y en cuanto que al mismo tiempo es la expresión religiosa de la fe de unos hombres que, a partir de la doctrina y del destino de Jesús de Nazaret (vida, muerte, resurrección, envío del Espíritu, surgimiento de la Iglesia), reconocido como revelador, Hijo de Dios y salvador de la vida humana, han configurado toda su existencia personal y toda la realidad social resultante, a partir de él y a la luz de su mensaje han generado una cultura, un pensamiento, una ética, una situación social y una política determinadas, que de hecho han sido decisivas en la historia espiritual de Occidente e indirectamente de todo el mundo.

1.2. Las múltiples expresiones del único cristianismo

En el cristianismo encontramos por tanto realidades de muy diversa índole, nacidas todas de él y referibles todas a él.

Cristianismo es de manera diferenciada a la vez:

[1] Un conjunto de hechos originantes, y entre ellos, ante todo, las acciones personales de su fundador y de aquellos que convivieron con él los días de su vida mortal: discípulos, aposto les, evangelistas y profetas (*cristianismo histórico originario*).

[2] Un conjunto de experiencias determinantes de un nuevo sentido y configuración de la existencia por referencia a Dios conocido en la palabra, las actuaciones, la muerte y resurrección de Cristo (*cristianismo teológico*).

[3] Un conjunto de formulaciones teóricas por medio de las cuales la comunidad de creyentes ha ido articulando su experiencia de salvación vivida desde Cristo, legitimando su evangelio de la buena nueva como una palabra de verdad, fecunda para la inteligencia humana y vinculante para la voluntad (*cristianismo teórico-dogmático*).

[4] Un conjunto de realizaciones históricas en el orden de la cultura, del arte y de la organización simbólica de la vida humana (*cristianismo cultural*).

[5] Un conjunto de instituciones y estructuras dentro de las cuales los creyentes han querido vivir comunitariamente su fe y por medio de las cuales han querido servir de mediación hacia el mundo, testimoniándosela y mostrándosela como eficaz incluso en el orden temporal (*cristianismo sociológico*).

[6] Un conjunto de esperanzas y de expectativas para el futuro, con las cuales se constituyen en fermento de comprehensión crítica y de transformación del presente, ordenándolo hacia el reino de libertad y reconciliación que Jesús nos ha prometido (*cristianismo utópico–escatológico*).

[7] Un conjunto de personas que juntas creen, esperan y aman a Dios, indentifícándose a sí mismas en el mundo desde Jesucristo, adheriéndose a él por la fe y la conversión, y celebrando su memoria por la recordación de su palabra y la celebración de sus signos (*cristianismo eclesial*).

1.3. Jerarquía u orden de verdades

La primera tarea de toda reflexión teológica sobre él consistirá en ofrecer unas claves para orientarse ante todo ese conjunto de realidades tan diversas entre sí, y cuya conexión no siempre aparece en una primera

mirada. Habrá que descubrir una jerarquía de realidades, de verdades, de exigencias éticas y de imperativos históricos dentro del cristianismo. El descubrimiento de ese núcleo original y constituyente del cristianismo no se llevará a cabo por una operación de tala o de silenciamiento de lo que nos parezca secundario, históricamente adveniente o insignificante para la mentalidad contemporánea, quedándonos con algo que entonces consideraríamos como la auténtica «esencia del cristianismo». Tales intentos han sido ya hechos no pocas veces a partir del siglo XVIII. Los nombres de Feuerbach y de Harnack dentro del protestantismo y de Guardini, Karl Adam y M. Schmaus dentro del catolicismo figuran entre los más significativos de aquellos que quisieron descubrir un principio constituyente y diferenciante del cristianismo. Esta tarea es, sin embargo, poco fácil, y no siempre conduce a un éxito: porque el cristianismo consiste ante todo en la realidad personal de Cristo, que posibilita una experiencia nueva de la existencia, dentro de una comunidad de creyentes, en la medida en que se configura todo el vivir desde él. Por ello, persona, historia, comunidad, libertad: todos ésos son los elementos que habría que integrar a la hora de determinar la esencia del cristianismo. Por ello, antes que definir esa esencia del cristianismo hay que introducir e introducirse en él. Desde dentro de él se percibirá cuál es la jerarquía de verdades o valores y cuáles son los criterios para establecer primacías y plusvalías. Como organismo viviente sólo se reconoce su vitalidad en la medida en que se inserta uno en su despliegue y en sus exigencias históricas. Central y menos central, primario y secundario son las cosas en el cristianismo, en igual medida en que en el organismo humano hay órganos que cumplen una función esencial para la perduración de la vida, y otras, en cambio, una función sustituible o suprimible, pero contribuyendo todos ellos a la plenitud, al embellecimiento, al despliegue de la vida humana. En la misma perspectiva se podrá comprender cómo habrá crecimientos que son excrecencias, debilitación y amenaza de la vida misma, que por tanto la pueden desnaturalizar y poner en peligro de muerte.

Al hablar del diálogo ecuménico, el Concilio Vaticano II ha afirmado «que existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica,

ya que es diferente el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (*Decreto sobre ecumenismo* n. 11). Es necesario por tanto operar un redescubrimiento de lo que fue la intencionalidad original del cristianismo y de cuáles son sus núcleos fundamentales, ya que el orden objetivo de sus realidades y valores determina el orden subjetivo de nuestras adhesiones teóricas y de sus exigencias éticas respecto de nosotros (Cf. O. González de Cardedal, *Elogio de la Encina*..., Ed. Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 76-78).

1.4. Hecho histórico – fermento de sentido

Hecho de historia – sentido de existencia: ésas son las dos dimensiones constituyentes del cristianismo. En cuanto que es un hecho histórico, ha de ser conocido en sus determinaciones espaciotemporales con el método propio de las ciencias que investigan aquellos acontecimientos que, estando anclados en el pasado, han mantenido una vigencia a lo largo de los siglos y siguen ejerciendo hoy una capacidad configuradora del presente. En cuanto que es un hecho generador de sentido para la existencia y de orientación en el mundo y, por ello, en cuanto que está ahí como una posibilidad permanentemente abierta a todo hombre, ha de ser interpretado y acogido desde una empatía o voluntad de asimilación, penetración y configuración por lo que son sus dinamismos e intencionalidades primordiales.

Conocimiento histórico, penetración en sus contenidos teóricos, acercamiento a sus exigencias éticas, confrontación a sus valores y esperanzas históricas: eso es lo que en el fondo quisieran posibilitar al lector las páginas siguientes, más que dándole el trabajo realizado, descubriéndole unos hechos, suscitándole unos interrogantes, encendiéndole unos intereses y confrontándole con unas situaciones.

1.5. La doble lectura posible del hecho cristiano

Las realidades cristianas pertenecen a la historia, están abiertas a todos, y en alguna manera son posesión de toda la humanidad. Ellas pueden, sin embargo, ser vistas desde fuera o ser vividas desde dentro. Por ello es legítimo un estudio histórico, filosófico, sociológico y político del cristianis-

mo, realizado por hombres que no comparten la convicción de que esos hechos sean expresión de una verdad de lo humano y menos de una revelación explícita y sobrenatural de Dios a los hombres. Junto a este análisis hecho desde la postura del observador es posible el análisis hecho desde la actitud del «confesar», es decir, desde la actitud de quien se adhiere a lo cristiano como el resultado de una revelación, es decir de una presencia, de una palabra y de una fuerza de Dios en medio de los hombres, que le hace al cristianismo radicalmente distinto de cualquier otro movimiento religioso, de los sistemas científicos o de los intentos ideológicos revolucionarios. El análisis teológico es el que ve el hecho cristiano en su globalidad desde una actitud de conocimiento, pero a la vez de asentimiento a él en cuanto expresión humana de la verdad misma de Dios, y de consentimiento con él en cuanto que a través de sus exigencias éticas y de sus imperativos históricos se nos inmediatiza la voluntad de Dios invitando a la obediencia.

1.6. La «experiencia cristiana» y sus contenidos esenciales

El cristianismo se inicia en la experiencia histórica que un grupo de hombres, nacidos geográficamente en Palestina o en sus cercanías helenísticas y formados espiritualmente dentro del judaísmo, hicieron en el encuentro con Jesús de Nazaret. En la relación con él en los días de su vida inmortal, y en la obediencia a la palabra y al espíritu que él les legó, aprendieron a ver el mundo, el hombre y Dios con nuevos ojos.

Desde él *el mundo* es vivido como una realidad creatural dada, es decir como obra de Dios entregada y confiada al hombre para que en ella descubra a su hacedor, la transforme y, al transformarla arrancándole su sentido profundo, llegue a ser hombre él y lo posibilite a los demás.

Desde él *la historia* es el ámbito donde el hombre vive su libertad, o el resultado del ejercicio de esa libertad actuada como dominación de la naturaleza, comunión con el prójimo y apertura a Dios, que puede salirle al encuentro significándole su voluntad por medio de signos naturales, de acontecimientos y de personas, que en la palabra y en la vida le alertan y confrontan con la presencia de Dios incidiendo en medio de nuestro mundo.

Desde él *Dios* aparece como el que es para el hombre y nunca frente o contra el hombre, como el que vela por la vida del hombre incluso contra las asechanzas del hermano y cuida de ella como de lirios del campo y pájaros del cielo, para que como éstos el hombre pueda volar y, como aquéllos, vestirse con magnificencia y crecer en libertad; como el que antes que señor o juez se quiere dejar sentir como padre y amor, invitando a vivir en una relación de filiación obediente ante él y de atrevida libertad en el mundo, ya que éste fue el talante específico de Jesús. En la Resurrección de Jesús Dios mostró que es señor de la vida más acá y más allá de la muerte. Ella es el signo de la prevalencia poderosa del Dios de la vida sobre la muerte, la anticipación del final de la historia como afirmación absoluta y no como aniquilación del hombre, la garantía de que la existencia de quienes viven como Jesús ante Dios desembocan en la plenitud de la vida misma de Dios y no se agostan en el desierto de la nada.

Esa experiencia histórica que aquel grupo de judíos hicieron con Jesús se prolonga a lo largo de los siglos en la iglesia y por medio de la iglesia, sin la cual la persona de Jesús dejaría de ser sentida como una presencia vivificadora y su palabra perdería la fuerza que posee para retar a nuestra libertad y su capacidad de juzgar los corazones. Esa iglesia está constituida por todos los que acogen la palabra de Jesús, confiándose por la fe y la esperanza a él; sobre todo vive alentada por la acción interior del Espíritu de Jesús y sostenida por la acción exterior de los apóstoles de Jesús. Esta experiencia fundamental que el hombre hace en la iglesia tiene un contenido primordialmente teológico (el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo en cuanto Dios con nosotros que ofrece salvación) y una realización cristológica (esa salvación se logra por la relación con el hombre Jesús de Nazaret); una consecuencia soteriológica (el Dios que se nos da en Cristo se da al hombre para ser su solución en superación del pecado y a la vida divina: redención–divinización). Luego se articula en una doctrina (ortodoxia) y se explicita realizándose en unas exigencias históricas (ortopraxis) en unión con los demás creyentes, a la vez que en cercanía y solidaridad con todos los demás hombres frente a las tareas del único mundo.

Hechos históricos originarios que han de ser revividos siempre; *experiencia de sentido* que nunca está hecha del todo porque es algo relativo a cada persona en cuanto percepción de luz y recepción de gracia; *doctrina* que establece la coherencia de hechos y de la vida; *exigencias morales, esperanzas de futuro, comunidad eclesial, solidaridad con el mundo en torno*: todo ello está conexo en el cristianismo y nada es separable del resto.

1.7. La significación originaria y permanente del cristianismo

La historia del pasado mantiene interés en cuanto permanece abierta como una fuente de sentido capaz de fecundar el presente. El cristianismo como historia exterior y realidad interior abarca los siguientes órdenes:

[1] Una experiencia de sentido, que no es algo que el hombre genera por sí y dentro de sus entrañas sino que la siente trascendiéndole, como viniendo de Dios hacia sí, pero por unos cauces externos que son objetivos y controlables desde fuera.

[2] Las doctrinas, en cuanto que son la articulación racional que explicita y sistematiza tanto los hechos originarios como la experiencia siempre renovada de la gracia de Dios en Jesucristo.

[3] Las exigencias morales, en cuanto derivan de las nuevas posibilidades, de la nueva forma de gracia, de la nueva inmediatez con Dios y del reconocimiento del hombre desde el Cristo de los evangelios, y no simplemente en cuanto pudieran ser exigencias de un supuesto orden natural o de unas disposiciones de autoridad.

[4] La comunidad de Jesús en cuanto que movida por el Espíritu de Jesús prolonga y actualiza la experiencia originaria, renueva los signos que Jesús encargó, anuncia su palabra, concreta sus imperativos, encarna sus esperanzas y se convierte en signo de interrogación, orientando hacia él, delante de los hombres.

[5] Las esperanzas que abren nuestra existencia temporal a otra forma de nueva vida, o eterna, anticipada por la resurrección de Jesucristo y perceptible en la conciencia creyente bajo la luz y la acción del Espíritu Santo.

El hombre que se inserta en ese universo de sentido, que se comprend desde él y que desde él comprende y transforma el mundo, ése es *un creyente*

2. TEOLOGÍA

Las páginas siguientes quieren exponer de forma sintética esas realidade cristianas fundamentales, en cuanto que pueden convertirse en fuente de sentido (es decir, de luz, logro, salvación) para la existencia humana, y as ofrecer una orientación a todo hombre creyente o no creyente que quiera saber cómo surgió y cómo se comprende hoy a sí mismo el cristianismo, cómo da razón de sus existencia práctica y de sus pretensiones teóricas y cómo las legitima frente a otras cosmovisiones, que también intentan comprender el mundo y desde ahí transformarlo.

2.1. La fe como fundamento de la teología

La fe crea orientación radical para el hombre en el mundo, al abrirle a la trascendencia y mostrarle que esa trascendencia es inmanente a la historia humana, que se ha revelado como amor y como benevolencia salvadora para el hombre. Ella por tanto se convierte en el primer punto de referencia y en la tarea máxima del hombre. De esta forma libera al hombre para estar en el mundo como en hogar propio, sin ser su esclavo; abrirle a la trascendencia cobra desde ella la posibilidad de asumir la historia como una responsabilidad personal y no como una necesidad natural, es decir, como una gracia y no como un destino, porque a partir de la resurrección de Cristo sabe que si la trayectoria humana está llena de ambigüedad y de pecados, depende sin embargo del hombre que tenga una salida positiva. El cristianismo rompe con la concepción cíclica del tiempo y el eterno retorno de lo mismo. Al haber un punto de partida y una meta para la historia, ésta cobra dinamismo y sentido. No es girar ciego sobre lo mismo, sino andar en novedad y avanzar hacia la novedad. Frente al sentido ciego está ahora el Dios que ve y provee, clama, invita y envía. La historia tiene así salida, meta y éxito. Darse, de hecho, ese

«éxito», para un miembro de la comunidad humana en la resurrección de Jesús, es ya fundamentalmente posible para todos los demás. La fe cristiana posibilita esta orientación y liberación, a la luz y desde la relación con Jesucristo, conocido como sujeto anclado en una historia (a la que hay siempre que volver para que él no se nos convierta en una idea universal o en un mito religioso) y confesado como Señor, es decir como un viviente y vivificador de todo el que cree y se convierte a él. Esta confesión en la fe y en el amor tiene lugar en el culto de la iglesia. Éste impide reducir su figura a la de un maestro de moral o de un lider social, tras del que se podría ir, en la medida de su ejemplaridad ética o de su eficacia histórica. Por tanto, *fe y conversión*, como hechos puntuales en el origen y como actitudes permanentes a lo largo de toda la vida, son las dos categorías fundamentales de la existencia cristiana. Por *fe* entendemos el asentimiento confiado y amoroso de la persona entera a Dios tal como se nos ha revelado en Cristo y en él nos ha revelado el sentido de nuestro, destino a la vez que nos ha dado fuerza para asumirlo creadoramente. Por *conversión*, como acto inicial y como actitud permanente, entendemos la orientación de toda la vida a la luz y en obediencia a Dios en Cristo, reconocido éste como Presencia sagrada del Misterio en nuestra historia, como fundamento y garantía de nuestra libertad, como criterio de ordenación de los valores de la existencia y como prototipo de humanidad. La conversión se inicia en el plano personal y se explicita luego en el plano intelectual para llegar hasta el moral e histórico.

2.2. Funciones de la teología para la existencia cristiana

En función de esa existencia cristiana, que quiere conocer sus fundamentos, su contenido y sus necesidades históricas, surgió desde el origen mismo del cristianismo, y ha surgido siempre nueva en contacto con los diversos movimientos culturales, la teología, determinándolos y siendo determinada a su vez por ellos. La teología es la elaboración racional que desde dentro de la fe hace un creyente respecto de los hechos, del sentido, de la verdad y de la potencia para crear futuro que esa fe contiene. La teología, por tanto, que es primordialmente un «*logos*» sobre Dios y

sobre el hombre a partir de lo que Dios ha hecho en la historia y ha dicho sobre sí mismo y sobre el hombre en Cristo, ha de ayudar, por consiguiente, a cada hombre a:

[1] Orientarse a sí mismo fundamentalmente en el mundo.

[2] Vérselas con cada uno de los elementos que constituyen lo real: cosmos, historia, hombre, Dios, sociedad, futuro.

[3] Situar comparativamente una visión de fe respecto de una visión científica o técnica de esa misma realidad.

[4] Lograr la posibilidad de una forma nueva de existencia, al vivir referido a una Realidad Fundante de carácter personal que, sospechada y amada desde el fondo de nuestro ser, se nos ha dado a conocer y la hemos reconocido operante en la palabra, en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

[5] Despertar una conciencia de las repercusiones históricas del mensaje de libertad, reconciliación y esperanza predicado por Jesús y desde él constituirse en un factor crítico y transformador de las situaciones históricas inhumanizadoras, tanto de carácter cultural como social, económico o político.

2.3. Significación antropológica

Toda reflexión teológica por tanto tendrá que abordar las cuestiones religiosas en cuanto que afectan a la raíz misma de la vida humana, desde las que ésta se esclarece o se oscurece; y a las que ningún hombre que haya llegado a madurez personal se puede sustraer, si es que no se ha entregado a una vida de «divertimiento», abandonándose a la relación superficial con los hombres y la vida. Esta actitud le imposibilita descubrir su propia identidad y olvidándose de sí mismo le hace vivir disperso entre la multitud de cosas o tareas, acotado y agotado por la posesión, el sexo, el prestigio o el poder. Tales cuestiones deberán ser expuestas con rigor y método científico, es decir, siendo conscientes de los instrumentos con que se trabaja y con capacidad de comunicar sus resultados, confrontándolos con los de otras ciencias que versen sobre ese mismo objeto estudiado en otra perspectiva. De esta forma el curso de la reflexión y las conclusiones serán accesibles a cualquier persona que quiera revisarlas o cuestione su validez.

Si en la perspectiva anterior se ponía de relieve la *dimensión personal* y la *repercusión existencial* del problema religioso, tal como lo aborda el teólogo, ahora deberíamos subrayar cómo sus afirmaciones han de admitir y resistir un *análisis racional* por parte de la crítica más exigente; que en la actitud cristiana confesante no se trata por tanto de una situación emocional o de unas predilecciones pasionales de determinado tipo de hombres. La religiosa es una cuestión que nace de las raíces mismas de la existencia humana, en cuanto que se encuentra a sí misma implantada en el existir y avocada a existir. Esta cuestión tiene una especificidad y universalidad, a las que no responden las ciencias (al decirnos qué son las cosas que son), ni las técnicas (al mostrarnos cómo funcionan las máquinas que funcionan y cómo pueden ser transformadas las realidades que se transforman); ni las ideologías (al programar la transformación de una situación actual de la sociedad en función de otra nueva y distinta). La cuestión religiosa al ser una cuestión por el sentido de la totalidad, de mi existencia en el mundo, de mi libertad para seguir existiendo en la comunicación y del signo que va a tener mi futuro, es una cuestión que no puede ser condenada a silencio arbitraria o violentamente; porque cortada, renacería con violencia con la dureza propia de lo que, una vez olvidado o reprimido, vuelve o se venga destruyendo a sus represores.

2.4. La teología entre la polémica y la predicación

De los temas religiosos, y más concretamente de la fe cristiana, se ha hablado de tres formas diversas:

- con una *palabra impositiva*, donde la violencia es la manera con que un hombre intenta acercar la verdad a otro;
- con una *palabra expositiva*, donde el diálogo es el medio de comunicación a través del cual el logos (es decir, la palabra significante) va y viene de un sujeto a otro, intgrando la intelección de uno en la palabra ulterior del otro;
- con una *palabra exhortativa u oferente*, de carácter testimonial, donde el creyente muestra su fe invitando a los demás a integrarse en ella, esforzándose por contagiar el valor que la inhabita y sugiriendo el real enriquecimiento del vivir que de ella se seguiría.

2.5. Teología, ciencias e ideologías

Una comprehensión de lo real que, como la del cristianismo, tiene pretensiones de absolutez y universalidad, por lo que se refiere a los fines y al sentido último de la existencia humana, no puede afirmarse a sí misma entre los hombres, al lado de otras cosmovisiones que sustentan la misma pretensión, si no es mediante un diálogo permanente con todas las ciencias e ideologías, mostrando en qué medida los resultados de éstas contradicen, confirman u obligan a revisar la visión teológica de lo real; mostrando igualmente en qué medida las ciencias o ideologías responden mejor que la teología a las pasiones y necesidades primordiales del corazón humano: verdad, sentido, esperanza, amor, justicia, libertad; es decir, aceptando el reto leal para determinar quién y en qué nivel se da mejor razón y más profunda respuesta a esos interrogantes si la teología o las ciencias, o en que orden pueden dar razón y respuestas cada una de ellas, por lo cual habrían de comprenderse unas respecto de las otras no en alternativa sino en complementariedad. Todo ello en orden a que el hombre concreto pueda asumir la plenitud de su circunstancia histórica e intelectual y pueda en medida sumaria pero fundamentalmente válida realizar la unidad de su persona en cuanto científico y en cuanto creyente. Hay una confrontación con los problemas teóricos y una asunción de las responsabilidades históricas que se apoyan sobre unas bases éticas, por lo cual son en última instancia estrictamente personales y respecto de las cuales ninguna teología libera a ningún creyente del dolor y del riesgo que toda opción concreta arrastra consigo.

3. NUESTRO OBJETIVO Y NUESTROS INSTRUMENTOS

3.1. Posibles métodos para presentar la fe cristiana

Supuesto lo anterior, ¿cuál ha sido nuestro objetivo y cual nuestro método? Se pueden elegir varios caminos a la hora de presentar la fe cristiana. He aquí las varias soluciones posibles:

[1] Hacer una presentación genética y sistemática de los contenidos de la Biblia, en cuanto que es el libro que relata una historia y unas experien-

cias originarias, en cuya lectura se origina siempre de nuevo la fe cristiana; y en cuanto que es el relato de los orígenes que la comunidad creyente ha reconocido como palabra de Dios dirigida a ella y, por tanto, le ha conferido un carácter normativo, es decir canónico.

[2] Seguir la génesis de la fe, su desarrollo e incremento a lo largo de sus veinte siglos de historia, exponiendo la significación que ha tenido para los hombres que la acogieron, las experiencias que hicieron desde ella, las esperanzas que los alimentaron, las desesperanzas que sufrieron, la configuración del pensamiento, de la acción moral, de la convivencia social y de la acción política que de ella dedujeron.

[3] Mostrar el contenido teórico de cada una de sus afirmaciones tal como están enumeradas en los «Símbolos de la fe»; mostrar la coherencia intelectual que une las unas con las otras, la jerarquización que las religa entre sí como nucleares unas y como periféricas otras, aun cuando unas y otras sean constituyentes de la totalidad; y mostrar finalmente la conexión entre los aspectos dogmáticos y morales.

[4] Establecer la correlación que existe o pueda existir entre las preguntas fundamentales que mueven el corazón del hombre contemporáneo en búsqueda de sentido para su vida, por un lado, y por otro las respuestas que ofrece la revelación; respuestas que muchas veces no son soluciones a los interrogantes que el hombre profiere sino ulteriores preguntas que dejan sin base a las del hombre por alumbrarle horizontes nuevos, o por descubrir como prehumano o inhumano algo que quizá el hombre de una época concreta consideraba expresión de su mejor humanidad.

3.2. Presentación de las grandes realidades cristianas (historia–sentido)

Todo esto puede hacerse en teología. ¿Qué es lo que en concreto se ha hecho aquí? Nuestro objetivo ha sido muy sencillo. Conscientes de todas las posibilidades y responsabilidades de la teología anteriormente enumeradas, frente a la fe del creyente y frente a la inteligencia del hombre contemporáneo, sin embargo nos hemos limitado a algo muy sencillo, que quiere ser un poco todo lo anterior y que quizá no logre nada: presentar de manera sintética lo que son las realidades cristianas originarias y ori-

ginales, refiriéndolas al hecho religioso universal, a la historia concreta en medio de la que surgió y a la historia en medio de la que se ha ido desarrollando; y no menos intentando entroncar, o al menos acercar, la respuesta cristiana a la sensibilidad espiritual de nuestro momento. Para ello, dejando de lado otras posibles opciones metodológicas quizá más actuales y más complexivas, nos hemos concentrado en lo que nos parecen ser las seis grandes realidades constituyentes del cristianismo: *El hecho cristiano* como una expresión específicamente propia del hecho religioso universal; *la persona histórica de Cristo* con su significación teológica y mesiánica constituyentes; *Dios* como primera y última realidad personal; *el hombre* tal como de hecho es descubierto desde la revelación de Dios en Cristo y desde el destino mismo de Cristo en el mundo; *la Iglesia* como comunidad de realidades, signos, personas y esperanzas, dentro de la cual el hombre tiene siempre la posibilidad de acceder a la fe, y de alguna forma verificar en la experiencia personal los contenidos teóricos de esa fe; *la realización moral de la existencia cristiana* enfrentada con la permanente novedad de la historia humana y teniendo que descubrir su «deber ser», desde un hombre que se va reconociendo a sí mismo cada día y desde la acción del Espíritu que, en un mundo nuevo, descubre nuevas exigencias e imperativos de la palabra de Cristo.

En el espacio previsto para esta materia no era posible otra cosa que presentar los temas centrales de una manera elemental. Por ello quisiéramos ahora ofrecer al lector que son instrumentos fundamentales para un trabajo teológico ulterior, con los que él podría completar su formación general o responder a curiosidades intelectuales que puedan nacer de este estudio.

SECCIÓN PRIMERA

EL HOMBRE, REALIDAD ABIERTA AL MISTERIO

Capítulo 1

ESTRUCTURAS CONSTITUYENTES DE LO HUMANO

Olegario González de Cardedal

El cristianismo, en cuanto acontecimiento de la historia espiritual de la humanidad, está determinado por unos hechos y por la conciencia que de ellos tuvieron sus protagonistas, en el origen y en la transmisión ulterior, de haber sido destinatarios y receptores de una manifestación personal de Dios especialmente cualificada, nueva por sus contenidos, no comparable y menos todavía reducible a otras manifestaciones, que él había hecho de sí mismo a otros pueblos con anterioridad, e incluso al mismo pueblo elegido de Israel.

Por medio de Jesucristo, es decir, por su palabra, muerte y resurrección, Dios se manifiesta en plenitud, de la forma suprema en que es posible a los hombres conocerle, mientras viven en un cuerpo mortal. Jesucristo es el Hijo y con su destino entero, no sólo nos dijo quién es Dios para los hombres, sino que nos asoció a la relación filial en que él vivió con Dios. En este nuevo conocimiento de Dios, el hombre ha hecho la experiencia de unas nuevas posibilidades propias. Desde esa revelación de Dios ha clarificado su propio ser y ha sentido junto con las posibilidades unas nuevas carencias en el mundo, a la vez que se le han despertado unas nuevas esperanzas ante el futuro, a las que ya no podrá renunciar.

1. EL PROBLEMA

1.1. Relación entre la manifestación de Dios y la existencia humana

Esa manifestación nueva de Dios, que aconteció al pueblo judío por mediación de los profetas y a los discípulos de Jesús en la comunicación y seguimiento tras él y que fue vivenciada como la expresión de un designio de salvación para toda la humanidad, ¿qué eco encuentra en el corazón del hombre a quien se le anuncia por primera vez? ¿La percibe como la respuesta a una secreta pregunta que él albergaba en su seno desde siempre; como el cumplimiento explícito de una esperanza implícita de ver, conocer y amar a Dios en una forma más intensa; como la clarificación de unos interrogantes fundamentales de la existencia humana, o quizá más bien, por el contrario, la sentirá como algo totalmente heterogéneo y extraño, tanto frente a sus carencias como a sus aspiraciones? ¿En qué medida, por tanto, esa revelación de Dios viene a plenificar unos huecos que el hombre había ya sentido dolorosamente en sí mismo o a cumplir unas esperanzas que él no podía lograr por sus propias potencias? ¿Tales huecos y carencias eran sentidas explícitamente con anterioridad a la recepción del mensaje, o son quizá un descubrimiento que se hace cuando se viven los valores, se responde a las exigencias y se encarna las actitudes personales requeridas por aquél, en la misma medida en que la oscuridad sólo existe a partir de la luz, la sordera a partir de una audición previa o paralela, y la mudez sólo es percibida como carencia cuando previamente se ha poseído el don de la palabra?

Al bautismo, que desde los orígenes fue considerado como el signo público de integración en la iglesia mediante el cual un hombre era «constituido» cristiano, se le designó con una palabra denotadora de estas realidades nuevas en las que el neófito era iniciado. Se lo llamó: *iluminación*. Todavía el Nuevo Testamento nos conserva restos de himnos litúrgicos primitivos, en los que se invita a los no bautizados a levantarse del reino de la oscuridad y de la muerte para integrarse en el reino de la luz y de la vida: «Despierta tú que duermes, levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo» (*Efesios* 5,14; cf. *Hebreos* 6,4; 10,32; *1 Pedro* 2,9; *Romanos* 6).

Nos tendremos que preguntar ahora por aquellas dimensiones constituyentes que podamos encontrar en el hombre, desde las cuales él pueda reconocer el anuncio de la revelación, no sólo en los momentos originarios, sino a lo largo de los siglos, como algo que de una u otra forma viene a responder a sus aspiraciones más profundas, soterradas quizá pero realmente existentes, por lo cual el acogerla constituirá para él antes que una obligación impuesta desde fuera, una legítima posibilidad, más aún una enriquecedora necesidad sentida desde dentro. Si vamos a definir luego la revelación como la apertura del Misterio al hombre, es decir, la manifestación personal de sí mismo que Dios hace al hombre para introducirle en su propia vida, ¿no podríamos decir que ella ha sido posible porque de hecho todo hombre está ya abierto al Misterio, más aún, está necesitado de él, añorando su comunicación, invocándolo aun cuando quizá no sepa exactamente su nombre o le confiera una identidad no del todo verdadera?

La determinación de esta apertura y de esta secreta esperanza en el hombre es la condición para que cuando luego propongamos la revelación de Dios en alguna forma le sea ya de antemano inteligible, a fin de que descubra su real interés para la propia vida, y finalmente para que pueda decidir responsablemente, desde un conocimiento objetivo y con libertad suficiente, su aceptación o rechazo. Analizar estos presupuestos equivale a esclarecer los puntos de entronque entre la revelación de Dios por medio de la palabra en la historia y los dinamismos intelectivos y volitivos del hombre en su naturaleza específica (que por supuesto sólo existe históricamente determinada), para ver en qué sentido aquella revelación explicita y enriquece o, más bien, corrige o anula lo que estaba ya germinalmente presente y oscuramente percibido en el corazón del hombre, aun cuando de hecho éste sólo se haya percatado de su existencia y contenidos a partir de la luz misma de la revelación, de los dinamismos y apetencias que ella ha desencadenado. Al mostrar esto, aparecerá la profunda continuidad de la acción de Dios en el mundo: su inicial presencia revelante en la naturaleza y en toda conciencia humana, por un lado, y por otro, su presencia revelante por medio de la palabra en la historia (historia del pueblo judío con sus profetas – historia personal de Jesús interpretada por su propia pala-

bra). Así aparecerá también la unidad y continuidad de la historia humana y del conocimiento que ésta va teniendo de Dios. Todo proviene del único Dios para hacer posible la vida verdadera al único hombre.

1.2. La teología fundamental como legitimación permanente de la fe

Analizar tales presupuestos significa al tiempo mostrar, al menos de manera negativa, la legitimidad permanente de la fe cristiana, ya que desde ella logra el hombre respuesta a una serie de interrogantes de hecho existentes en su corazón y a necesidades que no ve respondidas en ningún otro lugar, ni desde las ciencias ni desde las ideologías: el sentido último de la realidad, el desde donde y hacia donde de su identidad personal, la posibilidad de mirar confiado al futuro y, con ella, la posibilidad de vivir en libertad asumptiva y crítica del presente. De esta forma habremos mostrado que la revelación y la gracia de Dios encuentran en el corazón humano unos reales puntos de inserción y que, por consiguiente, el hombre no necesita considerarlas extrañas a su mejor proyecto de existencia, sino más bien, al contrario, como las que le revelan simas y cimas de sí mismo que con la propia razón no podía conocer ni con la propia voluntad alcanzar.

La teología, tal como de hecho ha existido en la historia del cristianismo y tal como sigue naciendo hoy día, tiene un doble presupuesto: Dios y el hombre en relación personal. Esa relación de orden personal que tiene lugar en el tiempo por medio de la palabra, en cuanto mira a Dios la llamamos *revelación* y, en lo que se refiere al hombre, *fe*. Cuando el hombre acoge esa manifestación exterior de Dios, asiente a sus exigencias, se conforma con ella, intenta descubrir el sentido y dinamismo que la anima, y desde ella quiere releer el sentido de toda la historia y de toda la realidad, y cuando todo esto se hace con un método previamente determinado y verificable en su racionalidad, y se llega a unas conclusiones comunicables a todo hombre de buena voluntad e inteligencia, entonces surge la ciencia que llamamos teología. Esta tiene, por tanto dos hechos como presupuesto: el hecho de la revelacion de Dios y el asentimiento personal a esa revelación que es la fe. Pero, ¿cuáles son a su vez los presupuestos de ese binomio revelación–fe? Binomio que es irrompible, ya que sin manifestación previa

de Dios no hay posibilidad de asentimiento fiel por parte del hombre, y sin detectación y recepción personal por parte del hombre no podemos decir que se haya dado revelacion, puesto que la palabra no esta sólo en el que la emite, sino que se constituye de hecho en el acto de la recepción por parte de aquél que discierne su mensaje.

2. PRESUPUESTOS DE TODA POSIBLE MANIFESTACIÓN DE DIOS AL HOMBRE Y DE SU ACOGIMIENTO POR PARTE DEL HOMBRE

Dejando por el momento de lado el hecho y la naturaleza de la revelación, tal como la encontramos en la historia del pueblo judío y en la historia del cristianismo naciente, que ha sido consignada por escrito en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, que es revivida en el culto, sistematizada en el pensamiento y actualizada en la vida de la iglesia concreta, nos preguntamos, *¿cuáles son los presupuestos de toda posible revelación, qué ontología y qué antropología han de ser supuestas para que aquélla tenga lugar?* Y esos presupuestos, si es que se dan de hecho en la existencia humana, ¿pueden ser comprobados por todo hombre de buena voluntad e inteligencia, con anterioridad e independencia de la fe, de tal forma que, si demostrásemos que de hecho tal revelación se ha dado, ese hombre no encontrase dificultades insuperables para acogerla?

Los presupuestos o condiciones de posibilidad, para que pueda llegar a darse una revelación histórica, son las siguientes:

[1] Presupuestos ontológicos, o relativos a la constitución del ser.

[2] Presupuestos antropológicos o relativos a la constitución del hombre.

[3] Presupuestos existenciales o relativos a la realización ética e histórica de la vida humana en su relación con el ser, con los otros hombres y con el mundo.

2.1. Presupuestos ontológicos

Hablar de unos *presupuestos ontológicos de la revelación* significa afirmar que el ser en cuanto tal es luz, que tiene una constitutiva transparen-

cia y luminosidad, los cuales lo hacen patente a sí mismo y abierto hacia fuera de sí mismo. Detrás de estas afirmaciones estamos presuponiendo que el modelo de conceptualización del ser no lo tomamos desde las realidades materiales, comenzando desde las ínfimas para llegar a las máximas, sino desde la suprema, que es la persona. Por ello afirmamos que es allí donde el ser se concentra en su máxima expresividad donde de verdad el ser es; que por tanto los entes han de ser vistos no en perspectiva ascendente desde un ser situado en los entes inferiores, que por condensación se iría luego enriqueciendo, pero que siempre tendría como medida y punto de referencia aquel ente mínimo en el que el ser daba la medida fundamental de sí mismo; sino a la inversa, la gama de los entes ha de ser vista de manera descendente a la luz de aquella concrección en que el ser es en forma ejemplar. Y esto acontece en el espíritu, hasta el punto de que podemos decir que el ser es el espíritu, y desde éste hay que concebir todo el resto de la realidad como expresiones derivadas, decadentes o accedentes a esa forma originaria y originante de realidad, que es el ser personal.

En nuestra perspectiva esto significa que el *ser es logos*, es decir, antes que luminosidad hacia fuera de sí e iluminación del entorno, antes que todo eso, es interna luminosidad, interior transparencia desde sí mismo para sí mismo, autoposesión intelectiva. Es esta propia cognoscencia del ser por sí misma en sus raíces originarias, lo que fundamenta la cognoscibilidad del ser desde fuera. El estar siendo conocido por sí mismo es el fundamento de la posibilidad de ser conocido por los demás. Resumiendo, diríamos que el ser es al tiempo *logos y verdad*, lo que significa afirmar que los diversos entes que existen son precisamente en la medida en que se poseen a sí mismos, están abiertos y son accesibles a los demás. La autoposesión y la patencia, la concentración que le hace autotransparente y el desvelamiento que le torna posible, son las dos notas determinantes del ser; las que a la vez nos dan las categorías para fijar la diversa manera de ser los entes, es decir, la participación ontológica de los entes en el ser, y con ellos las formas o jerarquías de lo real. A la luz de esta diversa luminosidad interior y transparencia exterior, es decir, de esta capacidad de autoposesión y de autoentrega, podemos sospechar la *diferencia entre el ser absoluto y*

el ser finito. Mientras que en el primero la capacidad y autotransparencia son plenas, en el segundo éstas son no instantáneas sino sucesivas, lo cual es la raíz de la temporalidad; y no llegan nunca a ser totales. Por ello termina siendo para sí un enigma al no llegar a autoposeerse plenamente, y una tragedia al no poder darse plenamente ya que la comunión con el otro presupone la capacidad de poseerse a sí mismo en la luz y de entrar en la luz del prójimo.

Luego si el ser es espíritu y patencia, y si el ser absoluto es autoposesión plena y total luminosidad, es legítimamente pensable que no quede cerrado sobre sí mismo, sino que deje llegar su luminosidad hacia lo demás. A su vez, como ser absoluto es al mismo tiempo libertad suprema, lo cual significa que de la inexhaustividad de sí mismo puede darse en mayor o menor intensidad. Y en esta medida hará a los demás receptibles y receptores de su plenitud. En nuestro caso ello significa que si Dios como espíritu absoluto, en quien conocer y ser se identifican, se revela en todo lo que existe, sin embargo lo real existente no puede ser expresión adecuada e insuperable de ese ser absoluto, pues ello supondría que le habríamos negado la libertad para sucesivas manifestaciones, o que habríamos identificado al ser finito con el ser absoluto. Concluyendo, podemos afirmar:

• que a un ser concebido como espíritu le es connatural la patencia o cognoscibilidad hacia fuera de sí;

• que la comunicación de sí no constituye una anulación sino más bien la expresión de su propia verdad;

• que, en cuanto ser libre, puede medir los niveles de su manifestación, y por consigiente puede dejarse sentir como silencio que hiere, como distancia que humilla, como luz que ilumina, o como fuerza que esperanza;

• que la cognoscibilidad hacia fuera por los demás no puede ser concebida sino como una participación en el propio conocimiento;

• que el lugar de esta posible revelación expresiva de su libertad es necesariamente la historia, ya que la historia es el ámbito donde acontecen las cosas que derivan de opciones libres, a diferencia de la naturaleza que es el lugar donde acontecen las cosas según leyes necesarias, las cuales pueden ser conocidas por el ser finito, que puede apropiárselas y con este conoci-

miento operar sobre los objetos enseñoreándose sobre ellos desde su libertad;

• que la historia es por consiguiente el lugar de la revelación de Dios en cuanto manifestación de su libertad y por tanto en formas únicas e irrepetibles que, si guardan una semejanza entre sí, sin embargo no nos permiten deducir de antemano cuáles serán las ulteriores manifestaciones; manifestaciones que por tanto hay que acoger en su unicidad, originalidad e irrepetibilidad como expresión de una libertad agraciante desde una actitud agradecida.

La luminosidad del ser, en cuanto autocognoscibilidad por sí mismo y transparencia o desenvolvimiento hacia más allá de sí, es el primer presupuesto ontológico de la revelación. El segundo es la necesaria libertad del ser absoluto, que puede dar y decir de sí en una medida insospechable e indeducible, lo que nos impide identificar la historia de la naturaleza con la historia de la revelación. El tercero es la historia como espacio derivado de la libertad, como condición previa para ella y a su vez resultante de ella. Al final de esta reflexión nos podemos preguntar: si el ser es luz de verdad, si el ser en su luminosidad y desvelamiento máximo es el ser absolutamente libre, si la historia es el ámbito donde la libertad puede hacerse sentir como benevolencia o juicio en cuanto inderivable e indomesticable por ninguna ley, si el hombre a su vez tiene una inicial experiencia de su condición espiritual, libre e histórica. Si todo esto es así, ¿con qué razones nos podríamos negar al reconocimiento y al análisis de una historia concreta, cuyos protagonistas anunciasen que en ella se había manifestado el Absoluto precisamente en cuanto tal, dejándose sentir como luz, libertad y amor? No digo que tengamos que aceptarla; simplemente pregunto por las razones que desde el punto de vista del ser, como realidad manifestable y abierta, es decir revelable, nos lo impedirían. Otro problema ulterior será la constatación y análisis de una revelación histórica concreta y de las pruebas acreditadoras de su verdad que puedan presentar sus proclamadores o protagonistas.

2.2. Presupuestos antropológicos

Hablar de unos *presupuestos antropologicos de la revelación* significa afirmar que para que tal palabra llegue realmente a tomar cuerpo, existiendo

en el mundo como mediación de la intención personal de un sujeto hacia otro, de Dios hacia el hombre, éste debe tener una apertura al ser en general, es decir, debe estar patente para que en sí mismo se haga patente la realidad del ser en la medida en que ella quisiera hacerlo. Patencia que le hace receptor posible de toda presencia y de todo mensaje que le pudiera ser dirigido; más aún, esto significa que todos los conocimientos de entes concretos los realiza el hombre en una especie de trascendimiento hacia el absoluto. Ese horizonte y apertura al ser en cuanto tal son los que le permiten conocer a cada uno de los seres y determinar su sentido. En cada conocimiento conoce por tanto, de alguna forma, al Absoluto, como condición de posibilidad de ese mismo acto. El ser finito se actúa así en la dirección hacia el Infinito y el ser temporal en la apertura a lo Eterno. Si antes dijimos que el ser es *logos*, por lo cual puede hacerse a sí mismo presente y manifiesto por la palabra, ahora diremos que *el hombre es espíritu*, lo cual lo hace sujeto capaz de acoger, percibir el sentido y discernir una posible palabra que le pueda llegar como mensaje de Dios.

Pero en la medida en que describíamos antes al ser absoluto como *logos*, es decir, autoposesión cognoscitiva, y como *verdad*, es decir, como patencia de sí mismo en orden a ser conocido por los seres finitos; y como *libertad*, es decir, como potencia para determinar en qué intensidad darse a conocer y benevolencia para actualizar esa posibilidad en un tiempo y lugar concreto de la historia; así ahora tendríamos que describir al hombre como el ser finito que poseyendo en cuanto espíritu una apertura ilimitada al ser en cuanto tal, tiene la capacidad para acogerlo, pero depende de su actitud, es decir, de su libertad, ensanchar esa apertura hasta hacer que la posible palabra de Dios se deje sentir con toda su sonoridad, o estrechar dicha apertura y hacer imposible el eco de aquélla en su vida. La concreción por tanto de las posibilidades metafísicas del hombre se convierte así en un problema ético, y por tratarse de la relación con el absoluto, se convierte en un problema religioso. «El hombre es el ente que con un libre amor se halla ante el Dios de una posible revelación. El hombre presta oído al habla o al silencio de Dios en el grado en que con un libre amor se abre a este mensaje del habla o del silencio de Dios. Oye además este mensaje

del Dios libre cuando no ha estrechado con un amor torcido el horizonte absoluto de su apertura hacia el ser general y así no ha quitado anticipadamente a la palabra de Dios la posibilidad de expresar lo que al Dios libre pueda placer decirnos y la manera como quiere salirnos al encuentro o como quiere presentársenos» (K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1967, p. 141).

El hombre, a su vez, no existe fuera del tiempo, y llega a ser sí mismo en el despliegue histórico, por el que se abre receptivamente a la realidad y a la posible manifestación del absoluto; apertura y reacción ante el ser mediante las cuales da cuerpo a su libertad en el mundo. Ya dijimos antes que el medio presencializador y revelador del absoluto como ser libre es la historia; y que esta presencia y revelación se dan y se dicen a sí mismas por la palabra, que las fija en su identidad epifánica y les arranca la ambigüedad que todo lo finito arrastra consigo. La historia es por tanto el lugar donde la libertad de Dios y la libertad del hombre se encuentran, y en cuanto tales se pueden reconocer o desconocer.

Por ser Dios logos puede revelarse. Por ser el hombre espíritu, puede percibir esa revelación. Por ser uno y otro libres, en última instancia, no deriva tanto de una constitución ontológica cuanto de una decisión adveniente (que sólo puede ser motivada por el amor) el hecho de que se encuentren reconociéndose o de que coexistan al tiempo sin reconocerse, sin acontecer revelación por un lado ni fe por otro.

Luego si no es la naturaleza el lugar conveniente para la automanifestación de Dios sino que es más bien la historia (una historia hecha de lugar, tiempo y sujetos humanos determinados por una raza, cultura, sociedad), quiere decirse que entonces el hombre tendrá que vivir a la espera y a la escucha, a la búsqueda y en el discernimiento de los lugares y de los tiempos, de los hombres y de los acontecimientos a través de los cuales Dios haya querido decirse a sí mismo. Esa manifestación, como derivada de una libertad, tendrá que ser auscultada en su unicidad histórica; podrá ser referida a otras posibles manifestaciones de Dios, pero no podrá ser nivelada, ya que ello significaría hacer de un gesto de libertad gratuita del Dios personal una expresión de un proceso natural o de una sumisión de la liber-

tad de Dios al ritmo de la naturaleza o a los procesos fijos de la evolución histórica. De ahí que el hombre consciente de sí mismo como espíritu, de su trascendencia hacia el Absoluto; consciente a su vez de la luminosidad del Absoluto y de su libertad para poder manifestarse, tenga que vivir su existencia como expectación permanente, como escucha, deseo de audiencia y voluntad de obediencia de esa posible palabra reveladora de Dios en el tiempo, discerniendo tiempos y lugares de su posible llegada. *La primera posibilidad humana* es la de poder oír la posible palabra de Dios en la historia. *El primer imperativo humano* es el descubrimiento del lugar de su venida, y el acogimiento de su realidad de gracia.

Pero todavía deberíamos hablar de presupuestos antropológicos de la revelación, analizando más detenidamente en qué medida la libertad de Dios se hace palabra para el hombre a través de la palabra misma del hombre, ya que Dios va a hablar no sólo al hombre sino en hombre. Consiguientemente nos tenemos que preguntar: ¿cómo tiene que estar constituida la realidad humana, es decir, la palabra, la vida y la muerte de los hombres, para que una palabra, una vida y una muerte humanas puedan ser, en un aquí y en un ahora, el signo revelador de la presencia y el lugar donde actúa la gracia de Dios (fase veterotestamentaria de la historia salvífica)? Más aún, ¿qué dilatación o qué extensión receptiva es capaz de recibir esa palabra–vida–muerte humanas, para que en un momento dado puedan, sin dejar de ser tales, ser verdadera palabra, verdadera vida y verdadera muerte de Dios? ¿Eso es precisamente lo que decimos al hablar de la *encarnación*? ¿Y no es por reconocer tal carácter teológico y encarnativo a un trozo de la historia universal, situada entre el año 3 y el año 33 aproximadamente de nuestra era, y a una existencia humana concreta, por lo que consideramos el cristianismo como religión escatológica, es decir, última e insuperable, a Jesús como el signo en que acontece toda la salvación que acontece para los hombres, y a la Iglesia como el signo e instrumento de salvación universal? (Cf. H. Von Balthasar, «Dios habla como hombre», en *Ensayos teológicos*, Madrid, 1964, I, pp. 95- 125). Hay revelación de Dios en la naturaleza, en la historia y en la persona. Jesús es la manifestación, o mediación absoluta de Dios (hierofanía, teofanía) porque él es en unidad per-

sonal el revelador y la realidad reveladora. Un mismo sujeto, individuo de nuestra carne y sangre, historia y destino en Dios.

2.3. Presupuestos existenciales

Hablar finalmente de unos *presupuestos existenciales de la revelación* significa afirmar que la determinación de la existencia humana no deriva solamente de las realidades que nos fundan en nuestro origen y que están ahí como elementos vertebrantes de nuestra historia. Queremos con esta afirmación superar una concepción excesivamente naturalista e intelectualista del hombre, que sitúa lo humano en una previa naturaleza intocable determinante de todo el resto de la trayectoria humana; respecto de la cual no hallaría otra alternativa que comprenderla y encauzarla. Nos parece que la existencia humana, a la vez que una realidad previa y dada al hombre, es una realidad que acontece al hombre desde una libertad por la que se inserta en sí mismo y objetiva lo que es su raíz original. Nuestra historia de hombres puede tomar un sentido u otro, ser receptiva para unos valores o para otros. Somos, por tanto, en la medida en que reasumimos nuestro ser y lo ordenamos hacia unas metas; en la medida en que hacemos unas preferencias y unas eliminaciones desde unas actitudes previas y desde unas realizaciones subsiguientes, que a su vez repercuten sobre nuestro ser. El hombre es desde un origen dado; pero es no menos desde lo que quiere llegar a ser y desde lo que realmente hace, ya que en la existencia humana se va operando insensiblemente una determinación de las obras por el ser y de nuestro ser por nuestras obras, de nuestra libertad por nuestra naturaleza, y de nuestra naturaleza por nuestra libertad.

Todo esto supone que las realidades antropológicas a las que hemos aludido en las páginas anteriores sólo devienen verdaderas y eficientes en la vida diaria, en la medida en que las afirmamos, las deseamos y operamos conforme a ellas. Sólo en la medida en que de hecho el hombre se viva en el horizonte de lo eterno; en la medida en que acoja lo eterno y no sólo lo temporal como radio necesario para su despliegue de hombre; en la medida en que quiera vivir a la escucha y en la espera de una posible palabra: sólo entonces se percatará de que, de hecho, lo eterno existe; de que lo absoluto es el pre-

supuesto de todas sus relatividades; de que la apertura hacia lo incondicionado es algo que le hace más profundamente hombre; de que la esperanza y el vivir a la escucha no son frenos para una vida más realísticamente fiel, sino que son precisamente el acicate que nos despierta para vivir en una perenne atención a la novedad de la historia, como posible lugar y tiempo de la presencia de Dios y de nuestro encuentro en él (Cf. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1941).

Si antes dijimos que para que la revelación sea posible en la historia es necesario que el Absoluto, es decir, Dios, sea personal, se conozca a sí mismo y se quiera dar a conocer; y que es necesario, además, que el hombre tenga una trascendencia hacia el ser desde la cual la presencia de ese absoluto en su vida pueda ser detectada y acogida; ahora diríamos que, sobre todo, es necesario que el hombre *quiera*, en el doble sentido de desear y amar, tal revelación. Ella se va a constituir así en un problema no de ser o de comprender, sino de querer, en el doble sentido de anhelo de que exista y de querencia cuando ya existe. Son la libertad y el amor del hombre los que de hecho y en cada vida humana van a hacer posible que acontezca revelación, al reconocer el valor único de determinados acontecimientos de la historia pasada y de su inagotable fecundidad para nuestro presente. Sólo cuando se ha llegado a este tercer estadio donde Dios no sólo es analizado como una realidad teóricamente posible, ni siquiera constatado como una real presencia en nuestra vida, sino invocado como persona y evocado desde el amor como el Misterio fundamental que nos posibilita e invita a la comunión: sólo entonces la palabra «Dios» deja de ser un vocablo enunciado para surgir como una realidad cargada con el peso propio de las certidumbres primordiales y con el gozo de las realidades vivificantes. Dios «es» para quien quiere que sea. Dios deja sentir su acción en cuanto fuerza, alegría y luz en aquéllos que le dejan ser e irradiar. Existe para quienes se gozan de su presencia y se abren rogativamente a su influencia. La realidad de Dios, y la experiencia de su palabra revelante sólo son humanamente fecundas para el hombre que las deja entrar; y las invita a entrar en su vida, como la luz sólo existe si se le posibilita la entrada e ilumina sólo cuando no se le cierra el paso.

Concluiremos esta primera parte afirmando que sólo una determinada comprehensión de la realidad como transparencia, es decir, la que concibe el ser como luminosidad y no como irracionalidad (Hartmann); y sólo una comprehensión de lo humano que considere como su habitud fundamental la apertura a la trascendencia y su desbordamiento sobre el mundo, a diferencia de aquella otra comprehensión que considera lo humano como esencialmente clausurado en el mundo (Heidegger): sólo desde aquí es teóricamente pensable una revelación del Absoluto en libertad al hombre libre, y un reconocimiento de esa palabra de Dios en la historia. Quizá al final tengamos que decir que ha sido la teología cristiana la que nos ha posibilitado una nueva ontología y una nueva antropología. Desde el hecho concreto, realizado en nuestra historia de un Dios que dirige su palabra reconciliadora a los hombres, éstos han descubierto que el Absoluto es Logos (es decir, que Dios se manifiesta en su Hijo, el Logos), que la realidad es transparente hacia una presencia ulterior a sí misma, y finalmente que el hombre es en su meollo último el ser que vive a la espera de la palabra salvadora, el que tiene capacidad para descubrirla, y el que al desentrañarla se desentraña a sí mismo en su enigma de hombre. De ahí que el ser, Dios, el hombre y la historia sólo sean comprehensibles en una referencia e interacción permanentes y no pueda aislarse ninguna de ellas, porque no podría ser comprehendida al margen de las demás. El hombre se ha descubierto como persona precisamente a la luz de la revelación de un Dios que le llama con su nombre propio y como resultado histórico–filosófico de una reflexión teológico–religiosa sobre el Dios trinitario del cristianismo (Cf. S. Álvarez Turienzo, «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en *Homenaje a Xabier Zubiri*, Madrid, 1970, I, pp. 43- 77).

3. FORMAS CONCRETAS EN LAS QUE SE EXPLICITA LA APERTURA DEL HOMBRE AL MISTERIO

Dejamos ahora el análisis teórico de la existencia humana y de su apertura a Dios para ver si, de hecho, en la historia real de los hombres

encontramos gestos o actitudes de trascendimiento hacia ese Misterio; y para analizar las manifestaciones concretas de esa apertura, que quizá no se orien-ten explícitamente hacia Dios y hacia su posible revelación, pero que po-nen al hombre en camino hacia ella y le predisponen de manera tal que cuando de hecho esa revelación acontezca, la perciban como la respuesta a unas secretas preguntas o la plenificación, operada por la libertad de Dios, de unos inicios enraizados en las fuerzas del propio corazón.

Deberíamos comenzar distinguiendo lo que podemos designar *vivencia histórica y vivencia metafísica del hombre*. No es que vayan separadas ni sean del todo separables, pero aun cuando de hecho haya que deducir la una de la otra, sin embargo, no son idénticas ni en sus contenidos ni en su intencionalidad última. *Vivencia histórica* de lo humano llamamos a la manera concreta con que en un momento determinado de la historia el hombre concibe su destino, lo interpreta con la ayuda de unos conceptos, lo orienta hacia unos fines, dejándose guiar por unas certidumbres mayores, por unos valores sentidos como primordiales y finalmente es atraído por unas metas individuales y colectivas a las que concede una primacía frente a las demás y desde las que establece el orden de sus tareas concretas. *Vivencia metafísica*, en cambio, es el conjunto de preguntas, temores, predilecciones y rechazos en las que el hombre de manera fundamental y permanente, apoya su humanidad para subsistir como hombre en el mundo, a las que se refiere cuando se halla ante situaciones límite, desde las que se orienta en las acciones de su vivir diario y a la luz de las cuales antepone o pospone unos objetivos a otros en su existencia.

La teología acepta al hombre histórico como necesario punto de partida; pero más allá de una aceptación acrítica de la vivencia ocasional que pueda tener de sí mismo en un momento concreto de la historia, quiere asomarse a aquellas profundidades desde cuya iluminación podrá enjuiciar la forma determinada, en que una época comprende lo humano. Se trata, por tanto, de llegar a un análisis de la vivencia humana fundamental, que se transparenta e inmediatiza a través de la que hemos llamado vivencia histórica, pero que no pocas veces queda oculta, escombrada o cegada por ella, al conferir primacia o plusvalía a valores que de hecho no pueden re-

cabarlo, ni son capaces de ejercer una función jerarquizadora y estabilizadora de lo humano. En este sentido el teólogo acepta el reto que invita a hacer del hombre el único objeto digno de nuestra pasión, en la convicción profunda de que el corazón del hombre individual y la historia colectiva son el hogar donde mora el ser de lo real y el templo donde habita el único Dios verdadero. Pero a la vez se niega a identificar al hombre o lo mejor del hombre con cada una de sus manifestaciones históricas y, consiguientemente, se niega a sacrificar todas sus dimensiones a una de ellas que una generación o una época han descubierto o ensalzado con especial interés. No todo lo que hace el hombre es siempre humano, ya que a veces opera inhumanidades e incluso antihumanidades.

El punto de arranque de toda comprehensión antropológica, y por ello también en teología, es la vida real, como realidad radical, el despliegue existencial del hombre con todo lo que él arrastra en su dinamismo más profundo, aun cuando el sujeto no lo perciba siempre conscientemente. Y en esa primera mirada a la vida lo primero que percibimos es la trascendencia personal del hombre frente a su entorno. Esa trascendencia se concreta en el orden intelectual, en cuanto que el hombre conoce las cosas, las objetiva frente a sí y se conoce a sí mismo como distinto y distanciable de ella, en el orden moral, en cuanto que se siente interpelado por un orden absoluto de valores que proyectan sobre él unos imperativos y en cuyo acogimiento y fidelidad el se logra a sí mismo; y finalmente en el orden del amor, de la libre tendencia hacia un fin, y del generoso acogimiento del prójimo, al que se responde con una dilección que no es integración de su realidad en la nuestra propia sino gratuita afirmación de su ser como realidad inviolable y única.

Recojamos ahora algunas, solo algunas, de las expresiones en que se manifiesta esta vivencia metafísica de lo humano que acompaña a todo vivir, que es la palanca secreta de muchas acciones históricas, y que está presente siempre, aun cuando silenciosa e informulada, incluso en las acciones más humildes de nuestro diario vivir. Vamos a hablar de la *admiración*, la *interrogación*, la *inquietud* y la *religación* como pasiones fundamentales del corazón humano, como habitudes que existen en todos los hombres, aun cuan-

do en muchos se hayan agostado por falta de cultivo consciente, o por el silencio a que les ha relegado la urgencia por ganar el pan, la paz, el sueño de cada día, el temor a las exigencias éticas que se derivarían de su cultivo.

3.1. Admiración ante la realidad

El hombre es ante todo el ser que se admira. Al estar ante las cosas, al chocar con ellas el hombre siente admiración. Y es este gratuito y desinteresado admirar, mucho más originario y radical que la búsqueda útil, lo que está en el inicio de toda humanidad auténtica. Admiración simplemente y no por el modo, forma, número o siquiera belleza y grandiosidad de las cosas, sino primaria y radicalmente por su facticidad. No se admira el hombre de lo que hay o de por qué son así las cosas, sino en un primer momento se admira el hombre ante todo y sólo de que las cosas sean, es decir, de que haya cosas. A lo largo de la historia del pensamiento humano ha sido ese éxtasis admirativo el inicio de toda nueva comprehensión de la realidad y del hombre mismo, es decir, el inicio de la filosofía en cuanto tal de cada filosofía naciente. Cada hombre, cada generación, han de hacer ese sorprendente descubrimiento de que las cosas son, de que están ahí delante de nosotros, para nosotros sin nosotros. A la admiración seguirá la sorpresa y tras ella el extrañamiento, el asombro, la curiosidad, la pregunta, el abismamiento en ellas como abismo de realidad, y gracia que nos es dado.

Podríamos distinguir tres fases en la historia de la admiración humana, aun cuando cada una de las intensidades admirativa que vamos a señalar se hayan dado en todas las épocas.

La primera es la fase griega, donde el hombre se admira ante la realidad en cuanto ser, ante el cosmos en cuanto totalidad y belleza y desde el cual y frente al cual nace la filosofía (Cf. Platón, *Teeteto* 155 y Aristóteles, *Metafísica* 2).

La segunda es la fase moderna, donde el hombre ya no se admira tanto de que las cosas sean sino de sí mismo siendo entre las cosas. A la primera postura fundamentalmente objetivista y cosmocéntrica, en la que el hombre gira en torno al cosmos y el espíritu es medido por relación a las cosas, ha seguido otra postura fundamentalmente antropocéntrica.

San Agustín inicia esta fase de interiorización refleja preguntando a Dios para descubrir, desde un abismo, la propia identidad. Estas son sus dos preguntas claves: «¿Qué eres para mí, Dios mío? Y ¿qué soy yo para Ti?... ¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: "Yo soy tu salvación"» (*Confesiones* I,5,5).

A partir del Renacimiento el cosmos exterior e interior se dilatan hasta el infinito y esta dilatación sobrecoge al hombre: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me asusta» (Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg nº 206). A Kant en cambio le asusta lo que ya a Aristóteles le había embargado: el cielo estrellado, pero sobre todo el universo moral: «Dos cosas llenan el ánimo con admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» (*Crítica de la razón práctica.* Conclusión final). A propósito de Aristóteles dice Werner Jaeger: «Aristóteles deriva de dos fuentes la convicción subjetiva de la existencia de Dios: de la experiencia humana del inspirado poder del alma, que en los instantes en que se desembaraza del cuerpo, en el sueño o en la proximidad de la muerte, revisa su propia 'naturaleza real' y penetra en el futuro con mirada profética; y de la vista de los cielos estrellados» (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1983, pp. 187-188).

La tercera es la fase contemporánea conexa con la anterior, pero distinta de ella en cuanto que al gozo admirativo y dominador que sentía el hombre estando entre las cosas y frente a las cosas o al cobijo que encontraba su pobreza en Dios sigue la dura sensación de sentirse extraño entre ellas, estando arrojado a la existencia. Si antes sentía al mundo como albergue y cobijo al haberle sido dado por Dios a los humanos como casa propia, ahora en cambio ha perdido la fe en Dios y con él en el mundo, al que siente como una prisión a la que está condenado. Al gozo de la convivencia con las cosas en el mundo ha seguido el pasmo ante lo existente y la angustia ante el propio existir en finitud que nos sitúa en la cercanía de la nada y al final desde la muerte nos entrega a aquélla.

De ahí que la angustia (Heidegger), la náusea (Sartre) y la muerte (Unamuno) sean la expresión dominante que la admiración ha tenido en la

filosofía contemporánea, hasta el instante en que ha sido sustituida por la pasión revolucionaria de una generación nueva que ha reasumido una insospechada confianza en el hombre y se ha conmovido al ver cómo es esclavizado por sus semejantes y cómo la sociedad es resultado de esta situación dominadora, y la historia avanza dirigida por los factores de poder, en lucha aniquiladora del hombre contra el hombre. (Movimientos utópicos, Bloch, marxismo humanista, teología de la esperanza, de la revolución y de la liberación). Su última expresión sin embargo está siendo la trivialización desesperanzada o la agresión violenta, que en el fondo es reflejo de una secreta desesperación, ante una falta de sentido o carencia de futuro.

Al reasumir Heidegger —*Qué es metafísica*— y Unamuno —*Diario*— el tema de la nada, tal como ya lo había planteado Leibniz, y en otra perspectiva bien distinta al asumir los marxistas contemporáneos el tema de la muerte, nos han enfrentado con el problema primario del hombre: que está implantado en el ser, delimitado por la nada antecedente y subsiguiente, y que esa posición, que es positividad, reclama un fundamento (Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca, 1980).

Primado de la admiración por el cosmos en la época antigua, primado de la introversión en sí mismo durante la época moderna, primado de la angustia bien existencial filosófica en el existencialismo o social revolucionaria en el marxismo: las tres nos revelan a un hombre que no se resigna a la existencia como mera pervivencia sentiente, que sufre ante la no–obviedad del mundo y de sí mismo, que atisba un fundamento, que pregunta por un sentido y que en el fondo suspira por una respuesta. Ese hombre está en el camino del evangelio, es un posible oyente de una posible palabra de Dios a la historia. Negativamente podríamos decir que un hombre sin capacidad de admiración o sin curiosidad, sin espera o necesidad de luz para tornar transparente lo real, sin voluntad de justicia ante la violencia de la historia, es un destinatario imposible del evangelio. Sólo los pobres, es decir, los que no están saciados y los que tienen hambre y les quema la oscuridad de lo real, lo injusto de la humanidad y lo tenebroso del futuro, pueden oír el evangelio como respuesta, es decir, como buena nueva.

3.2. Interrogación por el sentido

El hombre es el animal que se interroga, que irremediable, perenne e indefectiblemente pregunta por las cosas, por sí mismo, por su quehacer dentro del mundo de las cosas y de la historia de los hombres y, sobre todo, por su ultimísima e inconfundible identidad personal. Esta interrogación humana no se sitúa a nivel de cosas individuales, de objetivos concretos o en perspectiva de utilidad. Por ello tenemos que diferenciar los diversos tipos de preguntas: *la pregunta utilitaria* (para qué sirve esto, cuál es su rentabilidad en el orden de los fines inmediatos), *la pregunta técnica* (cómo funciona esto, qué efectos puede producir) y la pregunta científica (cómo se explica esto o en qué conexión causal o final está con el resto de fenómenos observables), de *la pregunta propiamente humana*, resuélvase luego filosófica o teológicamente: para qué todo y por qué todo. La radical pregunta humana es la pregunta por el sentido; término difícilmente definible, pero en el que sospechamos aquella contextura, cohesión, lugar y coordenación de todo lo real y humano desde un punto fundante hacia una meta finalizadora, cumpliendo unos objetivos propios y siendo en autonomía sí mismos, sustentados por el origen y por el fin que por consiguiente son sentidos como cielo y suelo fecundantes y no como fronteras de nuestra nihilidad. El sentido es algo así como una relación de sanidad, integralidad, pacificación y amoroso acogimiento en que los seres viven respecto de sí mismos y del resto de la realidad. Razón de ser en un origen y razón de consumación en un fin, que sitúan un presente: algo así es el sentido; dato indefinible por afectar al ser en su totalidad; pero definible y sobre todo constatable por su ausencia mucho mejor que por su presencia.

El hombre podrá responder que las cosas no tienen sentido, pero lo que no puede negar es que él se siente impulsado siempre a preguntar por él, y cuando no aparece se siente insatisfecho e impulsado a descubrirlo, a crearlo. Si esta pregunta es inherente a toda vida humana, conscientemente asumida y, por tanto, se halla activa en todo el dinamismo del vivir, en determinados momentos irrumpe violenta e inexorablemente. A esas situaciones de la vida en las que la pregunta por el sentido se torna inevitable, Jaspers las ha designado como *situaciones–límite*. El enumera las siguientes:

el fracaso, el dolor, la culpa, la muerte y el futuro. A tono con el momento en que él escribe, sólo enumera los aspectos dolorosos o tenebrosos de la existencia. Nosotros pensamos que junto a esas situaciones–límite negativas se deben enumerar con igual o mayor razón también las situaciones–límite positivas, es decir, aquellos momentos gozosos hasta el fondo y aquellas situaciones fundamentalmente luminosas del vivir, como pueden ser: las hondas vivencias del amor, de la verdad, de la felicidad, de la belleza, de la responsabilidad, de la amistad y de la libertad, que al ser sentidas todas ellas como don se nos hacen indirectamente reveladoras de una trascendencia, se nos torna cercana como gracia y benevolencia. Estas vivencias apelan a una justificación no sólo de su origen o de la finalidad a que tienden, sino, sobre todo, de un acontecer precisamente a cada uno. El hombre necesita vivir ante una realidad transparente a sus ojos y a su inteligencia: por ello pregunta por el sentido, por lo que le da o niega sentido a él en su irreductible e intransferible identidad personal.

Todas las experiencias profundas son inquietantes, tanto las positivas como las negativas. Las negativas porque siembran el desconcierto, crean una ruptura respecto de nuestro pasado cierran nuestro futuro y avocan nuestra vida ante el muro de una muerte inicial, provocada por el sin sentido y la gustación de nuestra finitud con su amargor de cercanía a la nada. Pero no menos inquietantes son las experiencias positivas: un amor inesperado ante el que de pronto estamos, una amistad en el momento difícil, una profesión que alcanza sus metas a pesar de las dificultades, un contorno de hombres solidarios y diligentes, una esperanza cumplida en su totalidad. Todo esto suscita un sentimiento que obliga a clamar a quien las goza: «esto no es fruto de mi esfuerzo, tampoco del esfuerzo del prójimo y menos aún del azar o de la necesidad física o social; todo esto me es dado a mí, me ha sido enviado. Es fruto necesariamente de un amor para mí, me está siendo destinado; por ello se convierte en mi destino». Y surge la pregunta: «¿Quién me lo envía? ¿Por qué a mí? ¿Cómo puedo asumir ese destino y cómo esa aceptación del amor, que me ha sido dado, es la base de mi libertad y de mi futuro en el mundo?» Preguntas todas que claman por una respuesta con la misma dolorosa impetuosidad con que una

madre necesita saber quién es el padre de su hijo y un hijo saber quién es su madre. Porque nadie se resigna a ignorarse a sí mismo y no es posible decirse quién se es sin conocer el seno de origen en que nacemos y el cobijo de vida bajo el que vivimos.

La respuesta sin embargo puede ser doble: «Existe el absurdo» (Sartre) o «Existe el sentido». El Evangelio de San Juan dirá literalmente: «En el origen radical de todo era el sentido, es decir, el logos» (1,1) En el primer caso dirá con Sartre que el hombre es una pasión inútil y en el segundo con Kierkegaard: «qué glorioso es ser hombre» (*Obras y papeles*, Guadarrama, Madrid, 1963, III, p. 81). Puede darse esa respuesta negativa y entonces optar por la pura negatividad como fundamento de la existencia. Y, sin embargo, el hombre en el fondo es una decidida opción de sentido; y en toda su búsqueda le preside una no expresada seguridad de que ese sentido existe, de que la luminosidad es anterior a todas las tinieblas y que, aun cuando aparentemente la subyuguen, no la podrán aniquilar. San Juan añade que la luz brilló en este mundo, y que las tinieblas no la pudieron apagar (1,5). Cuando un hombre de verdad accede a que sea el Absurdo el fundamento de su vida, deriva a la enfermedad y termina en la locura. El hombre muere cuando, perdiendo la esperanza, desiste de encontrar por sí mismo un sentido para su vida o de que se lo ofrezcan los demás. Mientras le queda un convencimiento de que lo real y su existencia poseen un sentido, que él le puede encontrar y desplegar, hasta entonces se mantiene en la vida. Toda la gran lucha humana, por líneas tan distintas y por intereses tan encontrados, es reveladora sin embargo de esa primordial y universal convicción humana, substante al vivir mismo y anterior a todas las diferenciaciones ideológicas: el sentido existe, el hombre necesita descubrirlo o crearlo, merece la pena poner en juego la vida por él; quien no pone en juego la vida por él la pierde y quien pierde el sentido pierde la propia vida.

La otra alternativa será afirmar que el sentido existe, pero que no es fruto del don de nadie, sino del esfuerzo individual y de la conquista de la sociedad. Fruto solamente de las entrañas humanas en lucha contra el absurdo de lo real, contra el pecado del prójimo o contra las esclavizaciones de la sociedad. Al existencialismo que concebía la existencia como una heroi-

ca batalla contra el sin sentido, haciendo de esa lucha la fuente generadora de sentido, siguió el marxismo que considera la historia totalmente abierta, nacida de las manos humanas y determinable en todos sus aspectos por ellas. El sentido no habría que esperarlo de nadie, ni contar con nadie para lograrlo, sino que habría que crearlo desde el corazón de la historia misma mediante el esfuerzo liberador de los hombres. Tal actitud ha convocado a todos los hombres a no aceptar como dada por ningún dios ni por ningún hombre esclavitud ninguna, ni limitación ninguna; y, por consiguiente, a declarar como alienadoras todas las motivaciones que ofrezcan legitimación teórica o apoyo ético a situaciones de dominación o esclavización del hombre por el hombre.

Tal propuesta de conquista histórica iba minada por unos presupuestos que a la larga la tornan a ella misma antihumana. Esa actitud genera en el hombre un talante prometéico que le obliga a sentirse responsable de todo lo real, en todas sus dimensiones positivas y negativas, para dejarle finalmente en una resignación entre dolorida y resentida, porque constata que él no puede constituirse en la fuente de sentido y de libertad para todo, que sus hermanos los hombres están amenazados por la misma imposibilidad que él, y porque finalmente él percibe que la vida, debiendo ser conquistada, requiere ser recibida como un don para que,al vivirla como tarea, no nos asfixie. No puede el hombre dejar de constatar que nos estamos dados a nosotros mismos, que los demás nos han sido dados, que la vida toda ella es un don, que las cosas, las bellas y las entristecedoras, nos salen al encuentro, que el amor y el dolor nos visitan: ellos a nosotros, no nosotros a ellos.

La alternativa, por tanto es ésta: aceptamos que la vida tiene un sentido porque es un don y una tarea confiada por alguien, ante quien podemos vivir y morir, ante quien podemos lanzar nuestro grito de gozo o nuestro clamor de desesperación; o bien nos resignamos a la absoluta soledad de nuestro origen y de nuestra meta: no venir de ningún sitio, ni vivir delante de nadie, ni ser esperado por nadie. ¿Le será posible al hombre soportar por largo tiempo esta situación? ¿No hace imposible la perduración y la comunicación humanas?

Un hombre que no admita un sentido inherente al vivir y al morir y que, por consiguiente, acepte el absurdo como fuente y hogar de retorno de todo lo real, está incapacitado para comprehender el cristianismo. Sin ese presupuesto sustentador, como pregunta simplemente, la fe en Dios o en Cristo se tornan no sólo imposibles, sino innecesarias sin esfuerzo es muy posible que sea precisamente esa fe en Cristo la que desencadene en el hombre la grave cuestión del sentido de todo lo real; que por ello temporalmente en muchos cristianos la respuesta de la fe sea anterior a la pregunta de carácter antropológico general. Ahora no decimos cuál sea el sentido que el cristianismo da a la existencia o si es que es el único pensable; nos basta con sugerir que el nacimiento histórico del cristianismo y su afirmación sucesiva en la historia deriva de haber ofrecido a los hombres una respuesta a esa aspiración profunda. El día que tal aspiración falte del todo, el cristianismo no sería respuesta a nada, y no podría injertarse en el corazón humano. Ahora bien, el día que el hombre desista de preguntar por el sentido de su existencia ha dejado de ser hombre. Digamos de paso que preguntar por el sentido es la forma moderna de preguntar por la salvación, y que ha sido la oferta concreta de salvación que nos ofrece Dios en Cristo como una forma de logro total de la persona ante Dios, la que ha suscitado en un contexto secularizado la pregunta más general y aséptica por el sentido.

3.3. Inquietud ante la propia identidad personal

El hombre es aquel animal que inquiere un sentido para su vida, pero que, sobre todo, está inquieto por el enigma de su vida misma, es decir, por su misterio personal. Radical inquietud la suya que le hace vivirse como realización siempre incipiente de un movimiento que le propulsa hacia adelante y empujado por una pulsión interior que le arranca a cada una de las ocupaciones o dilecciones concretas para ir siempre más allá. Extraño movimiento desde un centro propio, que está en el yo mismo, hacia algo que estando fuera del yo me atrae y me concentra; extraña coincidencia, por tanto, de egocentrismo y de heterocentricidad.

El amor en el corazón humano surge desde una posesión que es fuente de desasosiego; porque posee busca más y porque vive perennemente en

búsqueda no puede degustar plenamente la posesión. Todos los místicos han hablado de la permanente tensión en que vive el hombre: porque busca a Dios lo ha podido encontrar y porque lo ha encontrado necesita seguir buscando. Por ello dirá San Agustín: «Busquemos como quienes han de encontrar y encontremos como quienes han de seguir buscando, porque cuando el hombre acaba entonces en verdad comienza» (*Sobre la Trinidad* 9,1). Y Pascal dará luego la fórmula clásica: «Consuélate, tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado» (*Pensamientos*, 553). Desde cada posesión, desde cada encuentro, desde el instante cargado de una vivencia profunda de valor, desde todo acto aislado de la inteligencia o de la voluntad tiende el hombre a una ulterior posesión, a un futuro más denso y a una totalidad más plenificante.

La moderna filosofía de la acción surgida con Blondel nos sugiere cómo cada obrar concreto se sitúa dentro de un dinamismo de la voluntad, que arrastra los quereres individuales hacia un objeto y un querer mucho más plenos. El hombre no se para en cada objeto logrado; él marcha hacia un último término frente al que, en un querer pleno, da sentido total a su ser y radica su voluntad. La radical inquietud humana, tal como la formuló San Agustín, de la que deriva su dimensión utópica por la cual el hombre no se para en nada presente, sino que se proyecta siempre hacia un futuro nuevo en un permanente éxodo hacia una nueva tierra de promisión, ha sido recogida por la moderna filosofía de la esperanza, sobre todo por E. Bloch, e integrada en la teología por J. Moltmann y J. B. Metz. El marxismo acepta esta dimensión trascendente del hombre, aun cuando sólo reconozca una trascendencia del hombre hacia adelante en el tiempo y no hacia arriba en Dios. Desde esa aceptación entra en diálogo con el cristianismo, ya que ambos reconocen la existencia de una utopía o futuro absoluto, desde el que el presente cobra sentido, con la radical diferencia de que para el marxismo ese futuro es un puro objeto de esperanza —una sociedad sin clases con todos los hombres reconciliados por sí y ante sí mismos—, mientras que para el cristianismo ese futuro será el desvelamiento de la vida que Dios nos ha ofrecido en la muerte y la resurrección de Cristo, y de una manera inicial nos permite ya sospechar mediante el don de su

Espíritu; lugar donde nace y desde donde será definitivamente posible la reconciliación universal de los hombres entre sí, con el universo y con Dios.

Esta inequívoca inquietud humana rechaza como no satisfactorios todos los proyectos terrenos de la política, todas las soluciones particulares de la ciencia y toda respuesta negativa que le reduzca a la quiescencia o que quiera imponerle la vanalización, la fijación en el presente, el rechazo de las ilusiones. Ella le hace igualmente inaceptable la sobriedad de los realismos tal como los presenta la sociedad de consumo, con la mera fidelidad a la tierra y al presente como proyectos satisfactorios para esa radical apertura y esa total esperanza del hombre.

¿Dónde fijará el hombre la meta hacia la que orientar esa inquietud? ¿Qué realidad elegirá para medirse a sí mismo después de haberse constituido en medida de todo lo real que está a su alcance? Extraña paradoja la del hombre que irrevocablemente ha de desbordarse hacia algo más allá de sí mismo. Elegir un frontal de referencia desde el cual comprenderse. Sólo desde aquello para lo que vive y desde aquello que ama se comprende a sí mismo el hombre y logra sustentación en la existencia. ¿Dónde pondrá esa alteridad a la cual se homologa y de la cual espera un sentido para su pregunta, una aquiescencia para su inquietud? ¿Se medirá y definirá desde *el universo*, como quisieron los griegos; desde la pura referencia a *sí mismo* escindido en sujeto y objeto de contemplación, como quisieran el racionalismo e idealismo modernos; desde la referencia al *tú individual* en la forma de la amistad, del sexo, o de la solidaridad, como proclama un personalismo cerrado ante la trascendencia; desde la referencia a *la nada* y al absurdo, como quiso el existencialismo; desde *la sociedad* en la que la persona es persona y a la que consagra todos sus afanes, como quiere la versión colectivista de ciertos marxismos, o, finalmente, desde la apertura y trascendimiento hacia el Misterio, es decir, hacia el *Dios viviente*, en la esperanza de que él quiera acoger nuestra pobreza y redimirla desde su infinitud?

Porque Dios es la causa eficiente suprema, es la única realidad que nos es suficiente; porque es la fuente original, es la meta final. Porque ès la luz primera, es la paz perpetua. Así oraron los monjes desde siempre ante Dios:

«Qui cuncta solus efficis / cuntisque solus sufficis / tu sola luz est omnibus / et praemium sperantibus» [Tú eres el único creador de todo, / y el único suficiente para todos. / Tú eres la luz para todos / y el premio para los que esperan].

Pascal ha escrito una página clásica al hablar de la desproporción del hombre, como una nada frente al Infinito, y como un infinito frente a la nada. Y después de definir al hombre como un monstruo de inquietud, escribe: «¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo...! Reconoced pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil: *sabed que el hombre supera infinitamente al hombre, y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición que ignoráis. Escuchad a Dios»* (*Pensamientos* 434). En otra perspectiva bien distinta nuestro gran poeta Antonio Machado reconocía esa apertura del hombre, en busca de una palabra significante y pacificadora. Esta sólo la encontrará esperando y acogiendo la misma palabra de Dios; que es él mismo encarnado, La Palabra. Por ello dice: «Poetas, sólo Dios habla» (*Poesías completas*, Madrid, 1963, p. 202).

3.4. Religación como trascendimiento hacia Dios

El hombre es el animal que se percibe implantado y religado a lo real fundante y que por ello se torna religioso. Esa implantación y religación no son sentidas por él como el resultado de un análisis teórico o de una mera situación natural, sino más bien como fruto de un emplazamiento. El hombre se siente existiendo en el ámbito del Misterio, frente al cual él sufre a la vez una irresistible atracción y un reverencial temblor que le hacen distanciarse de él. El Misterio no es para él ni un lugar, ni una idea, ni menos un mero ideal o una proyección propia, una fuerza, potencia o prestancia personal, ante la que él se encuentra, que se le constituye en fundamento para estar existiendo y desde el que despliega su existencia. Hombre religioso no es, por tanto, primordialmente aquel que acepta unas verdades,

que alimenta unas esperanza o que realiza unas prácticas, sino más bien aquel que vive toda su vida en una dirección: la referencia al Misterio y la apertura a él en una actitud de reconocimiento y acatamiento, de alabanza y entrega (fe).

Si algo es evidente para el hombre auténticamente religioso es que él no inventa el Misterio, sino que el Misterio lo encuentra a él, lo emplaza, lo juzga y lo puede condenar o salvar. La actitud religiosa es por ello fundamentalmente correlativa a una presencia y llamadas anteriores, que se dejan sentir tanto a través de las mediaciones exteriores como de la llamada interior. Ellas invitan al hombre a un reconocimiento, que se prolongará en acogimiento, para terminar en un amoroso consentimiento, donde inteligencia y voluntad operan todavía en una unidad indiferenciada. La actitud religiosa que surge por tanto desde la advertencia interior a una presencia del Misterio que se nos inmediatiza, que actualiza la apertura del corazón (la persona humana) hacia realidades que la transcienden, que se articula como un acto de acogimiento y consentimiento, que pone al hombre entero en aquel talante recognoscente de la fuerza fundante y salvífica del Misterio por lo cual sólo transcendiéndonos hacia él nos logramos culminar, en la *adoración* y en la *oración*. Por la primera se le reconoce su soberanía absoluta sobre nuestra existencia, su superioridad ontológica, su interna dignidad personal o santidad, frente a la cual surge patente nuestra poquedad real y nuestra indignidad moral. Por la segunda reconocemos que esa poquedad e indignidad nuestra tienen su fuente y su posibilidad de logro precisamente desde él; es decir, que desde el consentimiento al Misterio en el amor logra nuestra existencia la posibilidad de su salvación plena.

La historia humana, en marcha siempre hacia la exploración definitiva de nuestro enigma, tiene su expresión más plena en la historia de esta apertura, desbordamiento y consentimiento hacia el Misterio que es la historia de las religiones. Ella da testimonio de la permanente relación del hombre con realidades que le transcienden y que le avocan a transcenderse a sí mismo en un reconocimiento de lo que le funda y le finaliza. El hombre habrá mal entendido esa llamada a la trascendencia, habrá falseado el Mistêrio intentando someterlo, ponerlo a su servicio y desde él someter y esclavizar a

los demás hombres; lo habrá concebido a su propia imagen y semejanza en lugar de comprenderse a sí mismo a imagen y semejanza de él; se habrá indignificado a sí mismo pensando que la gloria de Dios tenía como presupuesto la negación y la muerte del hombre: todo esto ha existido y ello confiere su ambigüedad y tenebrosidad a la historia de las religiones (deformaciones del objeto de la relación religiosa y patología del hombre religioso); pero a la vez testimonio de esa perenne necesidad de apertura, desbordamiento y entrega hacia el Misterio que sufre el hombre, que ha sufrido en todas las épocas. Ha variado la realidad hacia la que se transciende: Dios o los ídolos en unas; sí mismo y sus conquistas: el sexo, el placer, el poder o el futuro en otras; en el fondo aquellas y estas formas, tanto las verdaderas como las falsas, revelan la incapacidad del hombre para detenerse en sí y contentarse consigo mismo, porque sospecha que puesto solo ante su finitud irremediablemente se asfixiaría. Es esa historia, por tanto, una perenne y recomenzada búsqueda, hecha de inicios y de retrocesos, tensa de melancolía y de esperanza, testimonio de la necesidad y a la vez de la incapacidad de encontrar por sí mismo al Dios viviente en toda verdad y en limpia plenitud. «Es como si hubiera algo que buscara, que casi encontrara, y volviera a perder de las manos lo encontrado, yendo al extravío y comenzando de nuevo... Una gran melancolía pesa sobre la historia religiosa de la humanidad: pero también, ciertamente, hay en ella un gran anhelo y una expectación que mira constantemente a lo lejos» (R. Guardini, *Religión y revelación*, Madrid, 1964, I, p. 274; Cf. X. Zubiri, *El problema metafísico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993; M. Eliade, *Historias de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, 1978/1983, I- IV).

Antes que nada el hombre es un buscador de Dios; quizá lo haga por caminos desviados o extraviantes, pero en el fondo nunca deja de buscar en la secreta esperanza de un encuentro. Entre el hombre que fabrica algo y el hombre que se decide a salir a la búsqueda de Dios hay una diferencia esencial: mientras el primero se atiene a este mundo y lo estudia, transforma o crea nuevo, el segundo deja tras de sí todo este mundo, ateniéndose a él, pero no deteniéndose en nada de él. Más que un saber, una idea o un juicio sobre Dios, lo que en realidad el hombre, todo hombre, tiene, sea de

manera explícita y religiosa o de manera implícita en determinadas opciones teóricas o maneras históricas de vivirse, es una *pregunta por Dios*, un *presentimiento de Dios*, una *pre-comprehensión de Dios* derivada de la comprehensión de sí mismo, y finalmente un *pre-juicio en favor de Dios*, desde el cual seleccionar valores, descartar opciones; considerándose apoyado en él domina el universo, crea una cultura y programa el futuro.

La actitud religiosa es, por consiguiente, una actitud de apertura y de desbordamiento. El hombre religioso considera estos actos como la necesaria respuesta a una iniciativa del Misterio sobre su vida. Opera un reconocimiento de Dios, porque se siente previamente reconocido por él, un acogimiento porque está acogido por aquél, y, finalmente, un consentimiento porque son el amor y la benevolencia de aquél los que le consienten existir, en cuanto que la propia existencia es vivenciada como participación en la vida de Aquél. Dios conoce al hombre en cuanto que por el amor le implanta en la existencia; y el hombre conoce a Dios en cuanto que en el amor se transciende hacia él existiendo. La historia del conocimiento de Dios por parte del hombre es, por tanto, coextensiva a la realización de la propia vida.

«El conocimiento del hombre por parte de Dios es su amor para él, su unión con él. En sentido inverso, el hombre no conoce a Dios nada más que por la unión con él, buscándole con todo su corazón y con toda su alma y con todas sus fuerzas. El conocimiento de Dios se identifica con el amor de Dios. El conocimiento de Dios es la suprema tarea del hombre, quizá la única tarea del hombre aquí abajo. Pero ella no puede comenzar más que por la llamada divina que procede del conocimiento del hombre por Dios. El hombre probado y conocido por Dios como dice el salmista (139,1-5) puede responder a su creador. Y es así como se inicia el diálogo. El hombre puede negarse a responder, como Adán; puede responder con arrogancia como Caín, o quizá no saber responder, como Noé; pero puede también aceptar el diálogo con Dios como Abrahán, Jacob o Moisés. Pero él no puede ignorar a Dios, aun cuando se aleje de él, porque Dios le rodea por delante y por detrás, es decir, en su existencia entre los hombres y en su vida personal, tanto futura como pasada» (X. Emmanuel, *Commentaire juif des psaumes*, París, 1963, p. 355).

El cristianismo tiene como presupuesto la religión, entendiendo por tal no la magia, por la que el hombre quiere someter y dominar el Misterio, ni la *ideología*, por la cual lo pone al servicio de sus intereses mundanos y somete al prójimo; ni la *proyección* hacia el exterior de unos ideales teóricos o de unas incapacidades psicológicas; sino la apertura, consentimiento y adhesión a una realidad cualitativamente superior a nosotros, tanto en el orden ontológico como en el orden ético y personal, perteneciente, por tanto, a un orden de existencia ante la cual la nuestra es sentida en su pobreza, indignidad e incapacidad por un lado, en sus posibilidades, dignidad y gloria por otro; es decir, desde la cual tenemos salvación. El cristianismo, en cuanto expresión de una manifestación histórica y personal de Dios por mediación de los profetas, apóstoles y Cristo, presupone un hombre abierto, capaz de oír, entender inicialmente, acoger y responder a esa palabra, por tanto de alguna manera predispuesto para ella, en alguna medida ya encaminado siempre hacia ella, aun cuando quizá la haya buscado por caminos que de hecho no conducían hacia ella (Cf. *Hechos* 1,7). El cristianismo supone, por tanto, un sujeto situado de alguna forma en la misma línea de la palabra de Dios, ya que nada radicalmente nuevo puede caer dentro del horizonte del hombre, pues le faltarían asideros para su percepción y alicientes para su acogimiento. En este sentido la religión es un presupuesto metafísico de la revelación. La apertura y trascendencia del hombre por un lado y el reconocimiento del Misterio como realidad anterior, superior y posterior al hombre por otro son condiciones sin las cuales el cristianismo es teóricamente impensable e históricamente imposible.

3.5. Indicios de la trascendencia del hombre–rumores de la presencia de Dios

En una línea similar a la seguida hasta aquí el sociólogo P. Berger ha hecho un estudio analítico de los que él llama indicios de la trascendencia en nuestro existir humano y del desbordamiento de nuestro mundo hacia otro nivel de realidad en el cual éste se apoya, y que es el fundamento de la confianza radical que el hombre necesita para poder seguir existiendo. Esos signos de la trascendencia pueden ser considerados como rumores de Dios en el

mundo y mensajeros de su presencia entre nosotros; por eso nos provocan a un tipo de experiencia cuyo contenido es el otro reverso de la realidad, aquel orden numinoso y sagrado donde Dios inhabita. Estos signos de la trascendencia, que no son hechos o realidades extrañas, sino el meollo mismo del vivir diario y accesibles, por tanto, a la experiencia de todo hombre serían los siguientes;

• la pasión de un orden que frente al caos dote de sentido a la existencia, la confianza fundamental en la santidad de lo real;

• el juego que en su intencionalidad profunda y gratuidad absoluta nos abre a la eternidad;

• la esperanza invencible;

• la pasión irrefrenable de justicia;

• la imposible aceptación de la injusticia y su necesario rechazo, el humo como expresión de la trascendencia del hombre sobre las situaciones más insolubles y de su capacidad de propia banalización, el permanente idealismo y la imposible aceptación de la realidad empírica como exclusiva tierra o meta definitiva y única del hombre. Éste tiene que comenzar por percibir esos rumores que como vibraciones profundas de la vida conmueven su existencia; y tiene luego que esforzarse por reconocerlos como efectos de una presencia activa de Dios, como reclamos que el Misterio le crea, invitándolo a la atención interior y al acogimiento.

A la vez que alude a la significación moral e incluso política de estos hechos para nuestra situación contemporánea, nuestro autor concluye: «Debemos partir de la situación real en que nos encontramos, pero no debemos someternos a ella como si ejerciese un poder irresistiblemente tiránico sobre nosotros. Si los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a rumores en nuestra época, cabe todavía hacer algo: *ponerse a explorar esos rumores y quizá seguir su rastro hasta la fuente de donde brotan.* El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de la apertura en nuestra percepción de lo real. No será solamente una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será una superación de la trivialidad. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia. Este

es el aspecto cómico de la redención: nos permite reír, jugar con una plenitud nueva. Esto no implica en absoluto rehuir los imperativos morales del momento, sino más bien una atención especialmente cuidadosa hacia todos los gestos humanos con que tropezamos o cuya realización puede sernos exigida en el drama cotidiano de nuestra existencia literalmente, un 'cuidado infinito' en los asuntos del hombre» (P. Berger, *Rumor de ángeles...*, Ed. Herder, Barcelona, 1975, pp. 170- 171).

4. CORRELACIÓN ENTRE ESTAS ACTITUDES FUNDAMENTALES DEL HOMBRE Y LA REVELACIÓN

Hasta aquí hemos enumerado sólo algunas de las expresiones fundamentales de la existencia humana, en las que de hecho se manifiesta esa apertura, receptividad y desbordamiento de lo humano hacia realidades superiores, ante las que está en actitud de espera, de anhelo, de añoranza y, finalmente la oración. Al hombre a quien le son posibles tales actitudes, bien porque las ha descubierto por sí mismo o ha sido iniciado en ellas por otro, a ése le está abierto el camino de la revelación y de la fe. En cambio el hombre que vive sometido a una forma de vida, de convivencia y de trabajo, en las que el surgimiento de tales actitudes y su realización concreta son imposibles, es un hombre amenazado en su entidad personal y ya en vida condenado a muerte. Una civilización que haya apagado estas esperanzas y estos latidos del corazón humano ha hecho imposible la presencia de Dios en el mundo e inaudible su palabra porque previamente ha operado la muerte del hombre, dejándole reducido a la pervivencia vegetal, y porque esta presencia no se expresa en la mera producción, posesión y consumición, cuando éstas no se enclavan en un orden personal de valores y de amores.

4.1. La fe como resultado de la esperanza humana fundamental confrontada con la revelación

Es, por tanto, ante ese hombre *admirado, inquieto, sensato, solidario y religioso* ante el que el cristianismo anuncia el evangelio, acogiendo y dando

cauce y contenido a los dinamismos de su vivencia histórica. No porque responda sin más a esos interrogantes, o porque le dé soluciones prefabricadas. Simplemente le invita a andar en una dirección y le hace una oferta, que es un reto para que, poniendo en juego todo su ser, descubra en qué medida esa vivencia histórica con contenidos metafísicos se alumbra o se oscurece, se intensifica o se aminora, se personaliza o se desintegra al ser confrontado con la revelación de Dios culminada en Jesús de Nazaret. El cristianismo no se presenta como un fácil y presto recetario universal para los problemas del hombre. Nada verdaderamente humano puede tener las raíces fuera de su propio corazón, aun cuando bien es verdad que los árboles en él plantados puedan desbordarle en sus ramas y con la luz que desde ellas reciben puedan, a su vez, renovar las propias raíces. Nada digno del hombre le adviene sin esfuerzo, sin riesgo y sin arriesgo de su libertad.

Por ello el cristianismo no ofrece al hombre individual el sentido de la existencia, superponiéndoselo como un tejado prefabricado a una casa con muros ya acabados, sino más bien y únicamente le ofrece unas posibilidades, unos hechos históricos y unas exigencias morales para que sea él quien cree su propio sentido y esto no como un logro adveniente y secundario respecto de su propia realidad humana, sino, al contrario, como resultado de la clarificación y aceptación de su ser más propio, en el embate más arduo de su libertad, ya que ésta es invitada a acogerse como gracia y a dejarse liberar desde otro precisamente en orden a poder realizarse como libertad propia y libertad redimida, es decir, logrando realizar lo que son sus apetencias más verdaderas.

Quien al final de este ejercicio acoge esa oferta de sentido que deriva del destino de Jesús (palabra, vida, muerte, resurrección, envío del Espíritu, nacimiento de la iglesia); quien confronta su libertad con ella y desde ella se reconoce fundado y desde ahí establece un fundamento para su vida; quien se reconoce amado y de ahí saca la posibilidad y la necesidad para poder amar; quien se reconoce enviado y esperado por lo cual asume la historia con tarea y marcha esperanzada hacia una consumación: *ése es un creyente*. Su nombre específico: *un cristiano*.

4.2. Relación temporal entre la pregunta humana y la respuesta de la revelación

Este análisis objetivo de la precomprehensión humana, desde la cual el cristianismo establece una cierta legitimación racional, no es siempre temporalmente previo al acto y a la vida de fe. No queremos decir, por tanto, que todo creyente tenga que haber recorrido consciente y explícitamente ese largo camino antropológico para convencerse de la racionalidad de la revelación y aceptar la legitimidad histórica de la fe. Tales presupuestos no son presupuestos temporalmente previos; son más bien como la subestructura personal de la fe, en cuanto acto racional y obsequio libre a Dios, que la hacen permanentemente posible; que nos posibilitan acceder y permanecer en ella, aun cuando el creer en acto y el permanecer en fe deriven sobre todo de un acto de libertad, y sean expresión de una preferencia en el amor. Normalmente, sin embargo, es en el acto mismo del creer, y en la luz que desencadena la fe desde sí misma, donde aparecen esas dimensiones de la apertura humana que antes hemos enumerado. Sin ellas quizá no hubieran sido descubiertas o vividas con tal intensidad, pero una vez conocidas son ya inignorables e inolvidables, y en todo caso su silenciamiento será sufrido como una depauperación de lo humano. Para quien ha vivido en la luz, comienzan de verdad a existir las tinieblas y quizá sólo él pueda sentirlas como tales tinieblas. La experiencia personal de la luz le hará imposible su negación teórica y desde ella sentirá la necesidad de preguntarse cómo fue posible la salida de la tinieblas, y si mientras existía dentro de ellas no poseía una secreta apetencia a salir de ellas, y si incluso cuando aún no conocía la luz no tenía ya secreta pero irresistiblemente hacia ella. El confiesa ,no [illegible]ante, que ha salido de las tinieblas y las considera tales, porque otro al[illegible]n, de manera inesperada para él, le ha implantado en el reino de la luz, [illegible]ndole al reino de la oscuridad (*Colosenses* 1,13).

[illegible] expresiones históricas de esta fundamental apertura humana varían [illegible]ción de cada tiempo, de cada órbita cultural y de cada determinación [illegible] política imperante. Por ello se dejará sentir en una gama muy varia[illegible]ble: como carencias o pasiones de libertad, verdad, justicia sen[illegible] salvación, reconciliación, liberación, paz. En todo caso constituyen

no sólo el lugar en donde sino también el lugar humano desde donde la revelación tiene que ser oída para poder ser obedecida no sólo como una imposición de autoridad ajena, sino ante todo como un incremento de humanidad propia. En el cristianismo el hombre juega un papel tan importante como el mismo Dios, precisamente porque éste ha abierto la historia humana como cauce para que su plenitud llegue hasta nosotros, y ha asumido nuestro destino en la encarnación en función de la liberación y plenificación humanas: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación», (Credo de Nicea y Constantinopla). San Ireneo comenta que la gloria de Dios es el hombre viviente, y el Vaticano II afirma que Dios es glorificado precisamente cuando el hombre se abre a la vida: «Dios es glorificado plenamente en la medida en que los hombres reciben plena y conscientemente su obra salvadora que él completó en Cristo» (*Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, n. 7; Cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid, 1986).

4.3. Conclusión

La relación entre la experiencia del hombre y la revelación de Dios puede ser vivenciada de manera distinta según las peculiares inclinaciones de cada cultura y generación. Esta vivencia depende de lo que cada hombre considera supremas carencia, esperanza y posibilidades de la vida humana. Hay culturas inclinadas a comprender la revelación sobre todo como una afirmación de los deseos profundos del hombre, hasta el punto de ver en ella la consumación de lo que el hombre por sí mismo ya había presentido y esperado. La revelación es así plenificación de la humanidad. Otras culturas o sensibilidades por el contrario comprenden la revelación como una corrección del curso personal y moral del hombre; como la oferta de lo absolutamente insospechable para él, como don de Dios mismo comunicándonos su propia vida personal, algo a lo que el hombre ni se hubiera atrevido, ni se hubiera sentido digno; algo que cambia el rumbo de la vida personal.

Una u otra de estas dos experiencias reales puede prevalecer en cada hombre hasta el punto de anular a la otra. El hombre es imagen de Dios por creación y pecador por historia propia.

El ser imagen de Dios es condición indestructible, posibilitadora permanente de la apertura humana a Dios. Nunca el hombre deforma absolutamente la forma divina que Dios le otorgó al crearle. Nunca se olvidará del todo de la meta a que le ha ordenado: llegar a ser semejante a él. Quienes otorgan primacía a este hecho se inclinan hacia un optimismo histórico y ven la revelación de Dios sobre todo en continuidad con la creación. Piensan que siendo hombres de plenitud se acercan y llegarían a ser cristianos.

La otra línea de pensamiento por el contrario parte del hecho histórico, individual y colectivo, del pecado. Éste no roza sólo al hombre desde fuera sino que le afecta en su misma entraña personal: a su búsqueda de la verdad, a su obediencia al bien, a su relación con Dios. El hombre bajo el pecado huye de Dios, olvida su señorío y se eleva a sí mismo a Absoluto. Todo lo demás lo subyuga bajo su poder o lo reprime como no existente. Por ello cuando llega la Voz de Dios no sólo no se goza en ella, reconociéndola como un ensanchamiento de sus deseos o posibilidades, sino que la rechaza por considerarla negación de su autoglorificación y juicio contra su pecado. Sólo mediante el perdón del pecado y la resanación personal del ser entero por la justificación (fe- bautismo) puede el hombre reconocer su verdadero ser. Sólo después de justificado podrá aceptar el evangelio como una bella y gozosa noticia.

Todo hombre está habitado por esta tensión: de anhelo y de rechazo de la revelación divina. La verá como su posibilidad o su amenaza suprema. Pero ambas son reales. Por ello el reconocimiento de ambas y el equilibrio entre ambas es tarea esencial tanto de cada creyente como sobre todo de la teología y de la Iglesia, que debe cumplirse en cada generación y en el encuentro con cada cultura nueva.

La revelación es, por tanto, en un sentido plenificación de la humanidad natural y en otro sentido corrección de la forma en que históricamente ha existido tras el pecado.

CAPÍTULO 2

LA REALIZACIÓN HISTÓRICA DE ESA APERTURA: SU DETERMINACIÓN ÉTICA Y CONCRECIÓN PERSONAL

Olegario González de Cardedal

1. LA APERTURA A DIOS: PREDISPOSICIÓN DE LA NATURALEZA Y REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

La apertura del hombre a la trascendencia más que un hecho de naturaleza o una estructura consolidada en el corazón humano es una real posibilidad propuesta a su libertad. El trascendimiento del hombre hacia el Misterio, Dios viviente, no es el mero resultado de una necesidad natural, de un ciego ímpetu psicológico o de una evidencia racional. Supuesta una inclinación previa de la naturaleza hacia Dios, que tiende hacia ella como las cosas hacia su centro de gravitación; supuesta la percepción de unos valores enriquecedores de su existencia que él detecta en el reconocimiento de Dios: supuesta la reflexión analítica por parte de la inteligencia que muestra la racionalidad de una posible adhesión y adoración de Dios; y finalmente aceptado el principio de que el Dios libre que desde siempre se deja sentir en la naturaleza y en la conciencia, se pueda hacer presente y hablar a través de una historia y de una persona concreta: supuesto todo esto el acto de fe, como respuesta personal, acompañada de una confianza y entrega a Dios, es el resultado de una opción de nuestra libertad, en la que

los factores anteriores juegan sólo una importancia negativa. Muestran que la fe no es imposible, que el acto de creer no es irracional.

Ahora bien la aceptación de la posible revelación de Dios y la adhesión nuestra a ella mediante la fe, derivan de un acto eminentemente positivo. La existencia creyente se apoya sobre todo en exigencias de orden moral y en decisiones forjadas en aquel reino de la libertad donde la persona pregunta no sólo qué puede ser o qué no puede ser, sino donde ella proyecta qué quiere ser y qué está dispuesta a realizar en la historia. *El hombre es un posible oyente de una posible palabra de Dios, pero a la vez es un posible no oyente de una real palabra de Dios en la historia.* Consiguientemente puede el hombre rechazar la aceptación de la mera posibilidad de que Dios hable; puede violentar esa palabra de Dios si ya la ha reconocido en cuanto tal; puede sometérsela a sus fines en una divinización secreta o en una absolutización explícita de sí mismo como señor del mundo; puede, como resultado de tal divinización, destruir aquella inicial presencia y palabra de Dios en sí mismo, en cuanto que al frenar su acción y rechazar su benevolencia pierde la claridad sobre sí y la capacidad que tiene de comprenderse a sí mismo desde él. Cuando el hombre no oye esa silente palabra de Dios que es nuestra vida misma; cuando no le espera y no le ama, cuando no le reconoce y no le adora, entonces de hecho carece de órgano y de sensibilidad para percibir otra ulterior y nueva palabra de Dios.

San Pablo dirá al analizar la situación de la humanidad con anterioridad a Cristo que los hombres tenían la posibilidad de conocer a Dios, pero que de hecho al no vivir conforme a ese conocimiento y no haber dado gloria a Dios, se habían envanecido y enloquecido, invirtiendo incluso el sentido y funciones de la propia naturaleza. Por ello el mismo apóstol dirá que el hombre puede someterse él a la verdad, o bien puede someter la verdad a sí mismo. Cuando en lugar de rendirse él a ella para que ella le glorifique, siendo señora del hombre, el hombre en cambio se enseñorea de la verdad, apropiándosela y violentándola; entonces «se priva de la gloria de Dios», y pierde el sentido de su propia dignidad y orientación en la historia (*Romanos* 1,18-32;3,23). Cuando una nueva palabra del único Dios resuene en la historia humana no sólo tendrá que resonar en el oído abierto y ex-

pectante de un hombre que vive a su escucha, y no sólo tendrá que decirle al hombre lo que es; tendrá sobre todo que comenzar por abrir ese oído cerrado, y atemperarlo al nuevo sonido, por connaturalizarle con las nuevas realidades, y abrirle a su mejor ser posible; es decir, *por redimirle de esa autorreducción y clausura ante Dios que llamamos pecado*. De ahí que la revelación sea percibida no sólo como iluminación de un hombre abierto, sino ante todo como redención de un hombre cerrado, al que previamente es necesario arrancar del abismo en que por su recha-zo u olvido previos de Dios se había sumido. Por ello el anuncio del evangelio abarcará una doble exigencia: fe–conversión, creer al Dios viviente distanciándose de los ídolos mudos (*Tesalonicenses* 1,9; *Hechos* 14,15; *Romanos* 2,4; *Marcos* 1,15); y de Jesús se dirá que vino mundo para salvar a los pecadores (*Timoteo* 1,15; *Lucas* 15,2; 19,10; *Romanos* 5,8).

Esto supuesto nos tenemos que preguntar ahora cuál es el *talante espiritual exigido* para el descubrimiento de esa apertura del hombre desde la cual es posible el acogimiento de la posible palabra de Dios; cuáles son los *comportamientos morales* que ciegan la apertura y hacen imposible la recepción; y cuáles son finalmente *las situaciones históricas de nuestros días o las comprehensiones antropológicas vigentes* que, si nb hacen del todo imposibles la apertura y la recepción, las dificultan sin embargo en tal medida que para muchos las tornan de hecho imposibles.

2. TALANTE FUNDAMENTAL NECESARIO PARA QUE ESA APERTURA DE HECHO SE DÉ EN LA VIDA DEL HOMBRE

2.1. Relación entre factores intelectuales y volitivos

En el acto de fe personal influyen una serie de factores de orden muy diverso: de orden intelectual y de orden volitivo ante todo. Los factores intelectuales iluminan nuestra inteligencia mostrándonos los elementos de verdad que la revelación-fe incluyen y con ellos fundamentan la legitimidad de una adhesión de nuestra razón. Los factores volitivos determinan nuestra voluntad, al estar ante la revelación–fe como un bien posible para

nuestra existencia; bien que ejerce entonces una especie de tracción sobre ella, marchando hacia su posesión como hacia un enriquecimiento connatural. La inteligencia nos muestra que podemos creer en cuanto que no hay obstáculos que se opongan a nuestra exigencia de luz y coherencia. La voluntad nos muestra que la realidad creída es portadora de unos valores, es decir de un bien, en cuya posesión quedaremos enriquecidos. Estos dos órdenes tienen cada uno de ellos autonomía; no son confundibles ni reducibles el uno al otro. El primero nos sitúa ante lo objetivamente verdadero. Con anterioridad e independencia de su aceptación la verdad es juez y señor del hombre, quien le debe sumisión y obediencia. (La absolutización de este aspecto nos llevaría a la clásica *apologética intelectualista*). El segundo orden de factores subraya los elementos de bien, valor, plenificación y connaturalidad de la revelación con la realidad y con el proyecto humano. (La absolutización de este aspecto nos haría derivar en una parcial *apologética de la inmanencia*).

2.2. Amor y asimilación a la realidad buscada

Y sin embargo ni el aspecto verdad, ni el aspecto bondad aparecen suficientemente poderosos como para que el hombre acceda a ellos, en cuanto que este acceder significa el conferirle soberanía sobre su vida y prestarles un sometimiento incondicional. Sólo cuando una y otra (verdad y bondad) aparecen en el horizonte de lo sagrado, es decir, en el ámbito de la santidad y del misterio, tiene el hombre la posibilidad real y la necesidad psicológica de creer; porque entonces no le aparece como algo que siendo del mismo orden ontológico y axiológico que él se le impone, sino que se encuentra situado ante la realidad suprema, en el orden del Ser, de la Verdad, del Bien y de la Santidad, en la que él es, desde la que es y ante la que estando se siente invitado a una vida más verdadera. De ahí que la pregunta fundamental no sea si el hombre reconoce la posible revelación como un incremento de verdad o de valor para su vida, sino si el hombre está dispuesto a decir sí a la presencia y a la palabra del Misterio, a dar cabida al Dios viviente en su vida, a querer que él sea de una manera nueva presente a su mundo y finalmente a quererlo. Sólo para quien quiere que Dios exista para él, existe Dios en sí.

Sólo quien está dispuesto a contar con Dios y sobre todo quien se goza en que Dios cuente con él, solo ése podrá reconocer una palabra humana, inmersa en la trama de una historia general, quizá manchada y ambigua, como portadora de una palabra de Dios para su vida.

Dado que el hombre tiene la posibilidad teórica y sobre todo la necesidad psicológica de moldear las realidades para que se adecúen a su proyecto de vida, y difícilmente moldea su proyecto de vida en una permanente abertura y receptividad de lo que desde fuera pudiera venirle, ese hombre está en la permanente tentación de no reconocer la posible palabra de Dios, porque, aun cuando la conozca, la integrará en su demarcación propia, obligándola a prestar un servicio y cumplir una función para sus intentos seculares, es decir, de este mundo. En este sentido dirá que no existe palabra de Dios; y que cualquier cosa que así se llame no es sino una forma extensiva de la propia palabra del hombre. Consiguientemente la pregunta última al hombre es si quiere que haya Dios, si ama al Dios cuya presencia rumorosa habita sus más secretos senos; si desearía que él hiciese extensiva aquella recluida presencia, sonora aquella silente palabra y luminosa aquella realidad suya apenas discernible. Éste es el talante que decide y pone al hombre en la vertiente desde la que se dice sí o no a la posible revelación de Dios. Porque el hombre sospecha que Dios nunca podrá ser en su vida un elemento más de la propia construcción y que no accederá a estar presente como un invitado más. El hombre sospecha que el advenimiento de Dios a su vida tiene consecuencias radicales: una mutación de presupuestos, un cambio de situaciones, y una orientación nueva de la libertad desde otro origen y hacia otras metas; en una palabra una conversión. Ésta es la única pregunta ante la que está al final el hombre: ¿dejará que tal huésped venga y se constituya en el Señor? ¿Accederá a reconfigurar toda la vida y la muerte, es decir, a fundar el sentido, la posibilidad y la realización de nuestra libertad en él?

Consiguientemente: *Sólo el amor de la verdad nos posibilita el que nuestra apertura posible a ella se convierte en una apertura real*, «porque hay abundancia de luz para aquellos cuyo único deseo es ver, y hay suficiente abundancia de oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria».

«La verdad está tan oscurecida en este tiempo y la mentira tan establecida que no es posible conocerla sin amarla» (Pascal, *Pensamientos*, 430; 864). Amor de la verdad que se prolonga en una disponibilidad para que esa verdad juzgue, selle y plenifique desde ella; en el valor y el arrojo para buscarla y serle fieles; en la permanencia bajo sus exigencias; en la defensa frente a los ataques contra ella. Quien ama, escucha, obedece, cultiva, defiende y espera, ése se encontrará con la verdad; mejor, la verdad le encontrará a él. Todo el que ama la verdad viene a la luz (*Juan* 3,21). Cuando Fichte decía que la filosofía que se elige depende del hombre que se es (*Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia* I, 5), no estaba haciendo sino prolongar un texto de la primitiva iglesia, en que Teófilo de Antioquía, teólogo contemporáneo de Marco Aurelio, reprocha con estas palabras a su adversario pagano que las ideas que tiene sobre Dios dependen de la vida que vive: «Por haber sido inútil para Dios, viviendo como vives, has venido a pensar sobre Dios de esa manera. Muéstrame tú a mí tu hombre y yo por mi parte te mostraré mi Dios» (A. Autólico 1,1-2. *Padres Apologistas griegos*, Madrid, 1954, p. 768).

El querer que haya Dios, y el querer a Dios; el querer que él sea nuestro Dios y que él sea nuestra verdad, nuestro Bien, nuestro Presente y nuestro Futuro: ésa es la condición primordial, el talante fundamental desde el cual el hombre podrá actuar su apertura hacia una posible revelación de Dios, tener ojos para sospecharla presente en un lugar y en un tiempo concretos, y finalmente tener luz interior para descubrir su sentido, en cuanto mensaje de Dios. Es esta previa asimilación a Dios en un acto fundacional del propio sujeto y que consiste en comprehenderse y quererse a sí mismo desde él, la que nos da la posibilidad para reconocerle en la historia.

He aquí tres textos bien distintos entre sí, de la Biblia, de un filósofo pagano y de un teólogo cristiano, coincidentes en postular la necesaria ordenación y connaturalización entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida, como condición del acto de conocer. Plotino escribe: «Es necesario, ante todo, que el ojo que ve se haga afín y parecido al ojo visto en beneficio de la contemplación. Jamás un ojo vería el sol de no haberse hecho de alguna manera él mismo luminoso como el sol, ni un alma vería la Belleza si ella misma

no se hiciera bella. Que todo se haga, pues, en primer lugar semejante a Dios y bello, si quiere contemplar a Dios y a la Belleza» (*Enéadas* I, 6, 9, Madrid, 1960, p. 116). Santo Tomás, por su parte, escribe: «Todo conocimiento acontece por asimilación del sujeto cognoscente al objeto conocido» (*Suma Teológica*, 1ª parte, cuestión 5. n, artículo 4º, respuesta 1ª).

Los textos bíblicos ofrecen esta idea desde su perspectiva, pero señalan una novedad radical. Mientras que en el Antiguo Testamento la sabiduría sale al encuentro de los que la buscan queriéndose asemejar a ella, en el Nuevo tenemos el movimiento inverso: es la Sabiduría misma la que ha salido al encuentro de los hombres, asimilándose a ellos para que el encuentro con ella se diera en la comunidad de naturaleza humana. Por ello el reconocimiento de Dios pasa por el encuentro con una faz y una historia humana. «Radiante es la Sabiduría y jamás pierde su brillo. Fácilmente la contemplan los que la aman, y la encuentran los que la buscan; y aún se anticipa a darse a conocer a los que la anhelan. Quien por ella madrugare no se fatigará, que a su puerta la encontrará sentada» (*Sabiduría* 6,12-14). En el Nuevo Testamento se dice: «Vino a los suyos, plantó su tienda en medio de ellos, se hizo carne... Y los suyos quisieron apagar esa Luz, dar muerte a esa Vida, pero ella resplandeció más potente, y sofocada por los hombres en la cruz, fue glorificada por Dios en la Resurrección» (*Juan* 1,1-18; *Hechos* 2,14-36).

3. ACTITUDES-COMPORTAMIENTOS QUE IMPOSIBILITAN AL HOMBRE EL ENCUENTRO O RECONOCIMIENTO DE DIOS

Al comportamiento fundamental, que acabamos de describir se oponen una serie de actitudes o comportamientos concretos, que de hecho le hacen imposible nacer o perdurar en una vida. En consecuencia ocluyen el nacimiento de esa forma de existencia nueva que llamamos fe, es decir, impidiendo que nos nazcan aquellas capacidades de penetración interior que la tradición teológica ha designado como «ojos de la fe». Esas actitudes negativas que vamos a describir son fundamentalmente tres: *la lejanía u*

olvido de sí mismo, el distanciamiento e insolidaridad respecto del prójimo, la clausura frente a Dios o la soberbia de la vida.

3.1. Lejanía u olvido de sí mismo

La apertura del corazón humano hacia Dios para operar su reconocimiento concreto en unos hechos, palabras o personas históricas tiene lugar cuando el corazón humano se sitúa en unos bordes donde le es posible aquella iluminación interior, desde la cual puede conferir a determinados signos o momentos de la historia un valor revelador de Dios. Tiene que darse por tanto una especie de conjunción entre hechos exteriores y alertamiento interior: cuando ambos se dan simultáneamente salta la chispa de la sorpresa, del asombro, del estremecimiento, de la fe. Esto sólo le será posible a aquel hombre que haya operado esa marcha desde las realidades exteriores al propio corazón, que no esté perdido en los aledaños de la propia existencia. A aquel que se haya identificado a sí mismo y que de alguna forma haya llevado a cabo, al menos de forma inicial, aquella aceptación de sí, de su pobreza y de su riqueza, que es la condición previa para una real humanización y personalización.

El retorno a la propia interioridad desde la distracción o dispersión en la decadencia de los instantes y en la degustación inmediata de las sensaciones; el reconocimiento de los hechos que constituyen la base de nuestra existencia; la aceptación de aquellas coordenadas positivas y negativas que nos son antepuestas, no pueden ser anuladas y por tanto son los límites desde los que tiene que desplegarse nuestra libertad; la afirmación de unas responsabilidades inherentes a nuestro origen y a nuestro enclave profesional; el silencio para enfrentarnos con la propia identidad preguntándonos quiénes somos y quiénes queremos ser; la confesión humilde de nuestros límites y de nuestros pecados: todo esto en cuanto retorno del mundo de la dispersión exterior a la propia presencia interior (y que nada tiene que ver con un distanciamiento material, aun cuando a veces sea la forma más conveniente o necesaria para crear aquél), *es la condición histórica y psicológica para el descubrimiento e identificación del Dios de la verdad apelando a nuestra vida*. Cuando esa verdad se nos acer-

ca con una presencia crepuscular, todavía lo hace apelando en parte a nuestra capacidad y a nuestro amor por ella, de tal forma que la medida de su acercamiento a nosotros depende de la medida de la receptividad con que nos encuentre y de la esperanza con que la esperemos. Y llegará del todo si en el amor la forzamos a entrar y le cedemos la morada de nuestra vida para que la inhabite.

La expresión moderna de la distracción interior es el divertimiento permanente en las sensaciones y, sobre todo, el aturdimiento resultante de la invasión de nuestra intimidad personal, familiar y comunitaria por los medios de información, de oferta para la consumición, de la propaganda, de la provocación al cambio permanente y a la degustación de nuevas sensaciones, de la invitación a despojarnos de las cosas familiares y cordiales mediante nuevos modelos y nuevos instrumentos. El hombre moderno no acopla la acumulación de sensaciones exteriores con su apropiación interior; no tiene tiempo ni siquiera capacidad para tejer lo que desde fuera le llega con lo que le nace desde dentro, y por ello, no puede personalizar los conocimientos, integrar las sensaciones, discernir los valores. Deja así su vida a merced de los programadores y su libertad en manos de los mercaderes que desde intereses políticos o económicos le dirán qué tiene que beber, cómo tiene que vestir y cuándo deberá gritar. Esta es la amenaza radical que sufre hoy día la existencia humana. Esta es la real muerte del hombre, porque al dejarle sin raíces, es decir, sin tiempo interior, no puede tener atención ni menos amor a sí mismo. Donde falta de manera permanente el tiempo cronológico, se está en peligro de no tener tiempo ni espacio psicológicos para los que son problemas realmente importantes del vivir. Se irá atendiendo a los urgentes, que en general no suelen ser los decisivamente importantes, y a la larga se habrá declarado a éstos como inexistentes. Una civilización ha llegado a la cumbre de su propia negación, al crear la frase siguiente como supremo aliciente para el uso de un producto: «No deje que el silencio entre en su vida y le haga sentirse solo». Quienes hablan de muerte de Dios, deberían preguntarse si es que previamente no han matado al hombre, violentándole a perderse a sí mismo entre las cosas y entre las preocupaciones de este mundo, haciéndole imposible recordar y amar lo esencial.

Cuando un hombre ha establecido su ritmo de vida desde estas coordenadas, se ha arrancado a sí mismo de raíz la posibilidad de abrirse a Dios, porque se ha limado las aristas y los bordes que le pudieran lanzar, es decir, des-bordar más allá de sí mismo. Un hombre así terminará negando su inquietud radical y no sólo negará que exista la posibilidad de que la historia le ofrezca otros valores u otras presencias, sino que comenzará negando la necesidad que él tiene de ellos. Primero dirá que no encuentra agua para su sed; luego, terminará diciendo que la sed no existe.

3.2. Distanciamiento e insolidaridad respecto del prójimo

El segundo tipo de comportamiento moral que ciega nuestra posible apertura a Dios es el distanciamiento respecto de nuestros prójimos y la insolidaridad con los problemas colectivos. La evolución de la cultura occidental con su acentuación de los valores individuales llevada hasta el límite ha terminado por introducir una noción radicalmente egoísta de la libertad. Ha entronizado al individuo, arrancándole a aquellas responsabilidades históricas y a la realidad misma del prójimo, desde las cuales y para las cuales puede él ser persona y puede gozar de un ejercicio de la libertad que sea algo más que morosa delectación del yo dentro de sí y para sí. Toda la cultura burguesa vive todavía anclada en esta fijación individualista, comprendiendo el mundo y la historia desde el cerco exclusivamente individual o familiar sin tener real capacidad de considerar al cercano y al lejano como prójimos, es decir, como aquél en función del cual yo puedo vivir y cuya presencia es signo de otra presencia sagrada, que es soberana sobre mi vida. La cultura occidental no ha sido, por tanto, capaz de instaurar una forma de relación humana en la que el vecino no sólo sea aquél al lado del cual estoy, sino también hermano ante el que estoy, junto al que debo estar y para el cual mi vida es decisiva de su propio destino. Esta comprensión individualista, interiorista y espiritualista de la libertad, que ha hecho sujeto de ella al individuo frente a la comunidad, y no a la persona que por su propia esencia nace, crece y es en referencia a la comunidad: tal comprensión ha tornado increíble e ilegítima una ideología que se basaba sobre tal modelo de libertad.

En este sentido todos los movimientos socializantes suponen una reconquista de la verdadera noción comunitaria de la existencia humana y una exigencia de la referencia colectiva como condición de una verdadera humanización histórica. El Concilio Vaticano II ha resumido estas perspectivas cuando escribe: «La libertad humana con frecuencia se debilita cuando cae en extrema necesidad; de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (*Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, n. 31).

Desde otra experiencia histórica bien distinta se puede llegar a sospechar cómo la libertad es una magnitud que sólo es auténtica, si vive referida a la Verdad que nos funda y al hermano para quien tenemos esa libertad. Cuando la libertad es pretexto para el egoísmo y la esclavización del prójimo, entonces se ha prostituido y ha perdido toda su legitimidad. San Pablo, en ese gran manifiesto histórico por la libertad del creyente que es la *Carta a los Gálatas*, dice que libertad verdadera sólo tenemos cuando nos acogemos y nos vivimos referidos a Dios, que es fuente, y cuando nos desbordamos a nosotros mismos ordenándonos al servicio de nuestros hermanos. Cualquier otra cosa que se quiera entender por libertad nada tiene que ver con ella, es una degradación ética o una manera de legitimar situaciones inhumanas de dominación.

A. Solzhenitzyn en una entrevista a «Le Point», (enero de 1976) escribe: «Habéis olvidado el sentido de la libertad. La libertad desemboca sobre la virtud y el heroísmo. El tiempo ha erosionado vuestra noción de libertad. Habéis conservado la palabra y habéis fabricado otra noción; una pequeña libertad que no es sino una caricatura de la grande, una libertad sin obligación y sin responsabilidad que acaba todo lo más en el gozo de los bienes... Creo que la primera regla para todo el mundo es no aceptar la mentira: en nosotros y en vosotros. Decir la verdad es hacer que renazca la libertad, sin tener en cuenta intereses, presiones, modas. Decir aquello

que se sabe es auténtico y repetirlo. Y si algunos se alzan de hombros, repetirlo de nuevo. Y poner la voluntad y la inteligencia al servicio de verdad».

Sólo el hombre que vive en apertura hacia su prójimo, que no sólo convive al lado de él, sino que organiza toda su vida contando con él; para quien la solidaridad, la compasión y el amor le dan las pautas de referencia respecto de los demás hombres; para quien el prójimo constituye con su palabra o su esperanza un imperativo una llamada y un límite a nuestra libertad: sólo ése podrá reconocer en un determinado prójimo de la historia la palabra invitadora de Dios a nuestra libertad, porque sólo él podrá comprender que el absoluto viva su libertad como amor y su relación con nosotros como solidarización con nuestro destino, *que es lo que en cristiano llamamos encarnación de Dios en Cristo*. Sólo a aquél para quien el prójimo es ya una real presencia de Dios y puede constituir una frontera inviolable a mi libertad y un imperativo insoslayable para mis acciones: sólo a éste le puede parecer real y verdadera la presencia personal de Dios en el hombre Jesucristo, y podrá reconocer su trayectoria humana como norma del propio vivir. Sólo quien tenga alguna sospecha de cómo es posible renunciar desde el amor al propio proyecto de vida, y que, por tanto, acepte que la libertad o necesidad del prójimo pueda ser criterio y ley para mi vida y para mi muerte: sólo ése podrá comprender la muerte del hombre Jesús como la expresión final de la solidaridad con nuestro destino de hombres, por parte del Hijo de Dios, «quien, pudiendo haberse mantenido en la forma de existencia divina, prefirió asemejarse a nosotros y compartir nuestro destino hasta el final en la muerte, muerte que le sobrevino por permanecer fiel a sus hermanos los hombres y a la esperanza del padre testimoniando a aquéllos de su verdadera realidad de hijos» (*Filipenses* 2,6-11; *Hebreos* 2,10-18); quien «siendo rico se hizo pobre por amor nuestro para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza» (2 *Corintios* 8,9).

Es necesario haber vivido la libertad como apertura hacia el prójimo y como concreto desbordamiento gratuito en favor de él, para que el anuncio de la revelación como apertura de Dios a nosotros, por puro amor, tenga plena credibilidad. A su vez el anuncio de que Dios se manifestó a los hombres y vivió las limitaciones que la condición histórica de éste le imponían, fue en la his-

toria y lo seguirá siendo el supremo generador de vidas entregadas desde la libertad en favor del prójimo.

3.3. Clausura frente a Dios o la «soberbia de la vida»

Puede el hombre finalmente optar por una forma de existencia en que se constituye a sí mismo en la realidad en criterio de valor y en pauta de cualquier proyecto histórico que inicie, sin referencia a una verdad anterior o a una bondad radical, a Dios. Puede el hombre acceder al engaño que le sugieren sus pasiones invitándole a pensar que no hay Dios para no ser descubiertas; o a las sugestiones de sus instintos de poder suponiendo que el mundo no tiene dueño y que por ello el hombre es el único que hace y deshace sobre él; o a los sueños de una soberanía personal desde la cual el prójimo queda reducido a una piedra más en la construcción del propio edificio. El hombre puede engañarse a sí mismo accediendo a pensar que no hay Dios; y, sobre todo, puede decir por sí y ante sí que no haya Dios para no sentirse vigilado, acusado y condenado en sus acciones. Esa es la suprema posibilidad humana, si es que realmente lo es, porque en verdad la totalidad de lo humano en sus niveles psicológicos más profundos difícilmente puede llegar a realizar la idea de que no hay Dios, porque en el mismo instante tendría que realizar esta otra idea complementaria: que el hombre, como forma más noble de lo real, sería entonces la fuente de todo lo que existe y el juez ante el que debería comparecer todo lo real y el fundamento de sentido de cuanto existe y el que debería librar a todo de la aniquilación de la muerte. Y en verdad es difícil decir cuál de las dos cosas son más increíbles para el propio hombre: si el decir que no hay Dios o el decir que el hombre es el único dios del mundo. Pero aun cuando no se lo llegue a creer del todo, se puede vivir de hecho en clausura frente a Dios y en rechazo de Dios. Ambas son la expresión máxima de la represión de lo humano, reduciéndolo a sus exclusivas fronteras. Tal clausura frente a Dios y tal soberbia de la vida, es la negación simultánea de cualquier apertura, o consentimiento del hombre a una posible palabra de Dios que, proferida desde un lugar particular de la historia, pudiera sobresaltar su soberanía humana.

La finitud sólo logra sentido y permite una realización gozosa mientras es vivida en esta referencia de apertura, de esperanza y de comunicación con el Absoluto. Cuando se cierra sobre sí misma, cuando rompe los puentes que hacen posible la comunicación del hombre con aquél o de aquél con el hombre —los caminos de ida son siempre los caminos de venida y a la inversa—, entonces se constituye a sí misma en objeto suficiente para los propios deseos, en causa eficaz para la realización de los propios proyectos y en potencial adversario respecto de cualquier acción o presencia que supongan una alternativa a su soberanía; finalmente se tiene que convertir en responsable último del mundo, pues quien asume soberanía asume responsabilidad. El hombre que ha optado por esta actitud de soberanía agresiva, de clausura erguida y de reto frente a cualquier otra alternativa de valor, de poder o de verdad, ése ha optado implícitamente por la autodivinización, bien sea del individuo (Nietzsche) o de la especie humana en su concepto filosófico de humanidad (Feuerbach) o en su realización histórica de sociedad (Marx). En ambos casos significa la negativa a una apertura en la oración, la esperanza o el amor respecto de otro ser que pudiera venir a entender, subvenir o plenificar las posibilidades de los hombres; y no menos significa el rechazo anticipado de esa venida de Dios a la historia que llamamos revelación y encarnación.

Hay una fascinación del mundo, un endiosamiento de sí mismo y una soberbia de la vida que ciegan al hombre para ver la verdad y para reconocerse a sí mismo, para acoger al prójimo y creer en Dios. Esas tres actitudes cierran la anchura de la apetencia y de la indigencia humanas. El hombre se recoge sobre sí mismo hasta el punto de negar a Dios, que es la consecuencia inevitable. Y lo que era primario: la religión a Dios y la patencia ante Dios, desaparece del horizonte. «El ateísmo es así, por lo pronto, problema y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en descubrir a Dios sino en la posibilidad de encubrirlo... Así desligada, la persona se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida (*1 Juan* 2,16) *La soberbia de la vida*. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo. La teología cristiana

ha visto siempre en la soberbia el pecado capital entre los capitales. Y la forma capital de la soberbia es el ateísmo» (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1978, pp., 391-392; Cf. Olegario González de Cardedal, *Ética y religión*, Madrid, 1977, pp. 104- 120; K. Lorenz, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Barcelona, 1973).

3.4. La «gloria del hombre» como conquista o como gracia

La «*gloria del hombre*» puede ser descubierta y realizada desde el acogimiento y consentimiento a Dios que es la fe. Ésta se realiza en la esperanza activa y en la fiel audición de una posible palabra de Dios que venga a colmar nuestra pobre riqueza de hombres, o en la afirmación absoluta de que se entiende sólo desde sí mismo, desde lo que ya es y puede ser, desde lo que ya posee y desde lo que puede llegar a poseer. La primera actitud tiene su expresión perfecta en los que el Antiguo Testamento llama «pobres de Yahvéh», como son Jeremías o Job, y dentro del Nuevo, María, con su formulación insuperable en el *Magníficat*, canto antropológica y socialmente revolucionario, ya que afirma que la pobreza, la postura de esperanza y recogimiento y finalmente el amor son las únicas actitudes válidas ante Dios y las que él espera del hombre; mientras que aniquila a los que viven la actitud inversa, la autoafirmación erguida y el poder que esclaviza. Para el hombre que concibe su existencia como los pobres de Yahvéh el primer deber lo constituye la adoración, la primera tarea, la esperanza y el acogimiento (Cf. A. Gelin, *Los pobres de Yahvéh*, Barcelona, 1965; I. Gomá, *El Magnificat*, Madrid, 1990; Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona, pp. 189- 19; S. Kierkegaard, «Los lirios del campo y las aves del cielo», en *Obras*, III, pp. 80- 81).

La actitud inversa es la que los trágicos griegos han denominado *hybris*, es decir, la desmesura, el rompimiento de los propios límites de la finitud, la transgresión que sale del propio terreno de humanidad y mortalidad, queriendo afirmarse en la distancia frente a Dios y en la dominación sobre el universo. La *hybris* es considerada como la tentación primordial del hombre, pero a la vez es sentida como su amenaza radical y, por consiguiente, como una «aberración» en el sentido literal del término, es

decir: una pérdida del camino de la vida, un errar alejado de la meta, como marcha el viejo Edipo, errante, desojado y sin luz, sin familia y camino de ninguna parte. Toda *hybris* arrastra consigo su connatural castigo: la privación de la vida, porque en ella el hombre intenta fundarse a sí mismo como inmortal, es decir, erigiéndose en dueño de la vida y dominador sobre el resto de los mortales. Y al intentar vivirse así, constata que se le apaga la llama del vivir y se le agota su fuerza al querer fundar el universo y mantener en servidumbre a los demás mortales. Esa desmesura humana, que consiste en pretenderse igual a Dios en ser y en potencia, no aceptando la propia finitud y negando que nuestra libertad tenga su hontanar en un amor anterior, eso es lo que el libro del Génesis llama pecado. Ese es el pecado fontanal del hombre, del cual derivan todos los demás como necesaria secuela. Y ésta es la primera lección que, según el evangelio, se tiene que aprender de lirios y pájaros: no vivir del cotejo y en confrontación, contentarse con ser hombre (Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles* VI [El concepto de la angustia); VII [La enfermedad mortal]; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969).

La sabiduría griega, que se manifiesta de manera singular en el oráculo de Delfos («Conócete a ti mismo, acepta tus límites, no seas insolente con los dioses») y sobre todo en los trágicos, tiende a abrir al hombre los ojos para que vea la luz de la realidad, no quede cegado por la pasión altanera frente al destino, frente a Dios o frente a la ciudad. Porque la justicia es inmanente y se sigue con necesidad cuando se violan las leyes y se pasan los límites (Cf. P. Courcelle, *Connais Toi Toi–même de Socrate à Saint Bernard*, París, 1974, I- II; J. de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, 1970; A. Lesky, *La tragedia griega*, Barcelona, 1973; A. J. Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, 1986).

Ambas actitudes tienen, sin embargo, un elemento en común: expresan la voluntad apasionada del hombre por transcenderse más allá de sí, hacia una real divinización, participando en la plenitud de vida, siendo como Dios. El «seréis como dioses» del *Génesis* (3,4) es la meta común a todos los proyectos de los humanos. La divergencia existe cuando se establecen las vías para llegar hasta ella. Según unos, el camino sería esperarla acti-

vamente y cuando llegue, acogerla del mismo Dios como gracia, apropiársela en acción de gracias y prolongarla hacia los demás en creación de gracia. Según otros, el camino sería la conquista, que inevitablemente tendrá que realizarse como una lucha contra el real poseedor de la divinidad, es decir, contra Dios, ya que el hombre no puede liberarse de un convencimiento previo: Dios ya es, y es único; por consiguiente, cualquier intento de real divinización humana viene después, se encuentra con el Dios divino, y sólo se lograría si anunciase a éste.

Por ello hoy día la figura histórica de Jesús de Nazaret es leída en su referencia a Dios en dos claves fundamentales distintas: como el que nos fue dado por Dios a los hombres para nuestra salvación y libertad —es la perspectiva creyente—, o como el que surgió de entre los hombres en reto frente a Dios para derrocarle declarándole inexistente o impotente reclamando la divinización para los hombres, que luego tendrían que realizarla como liberación total —es la perspectiva utópico–revolucionaria—. Para unos Jesús es el que, siendo el Hijo y haciéndose «carne» (*Juan* 1,14), es decir, hombre idéntico a nosotros en toda nuestra fragilidad de mortales, nos da la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios, y de invocar al Absoluto, con el término expresivo de la filialidad: Abba (*Juan* 1,12-14; *Marcos* 14,3; *Romanos* 8,15; *Gálatas* 4,6). Para otros Jesús es el hombre que arrebata la divinidad y por fin nos la hace posible a todos los humanos, de forma que él, «hijo del hombre», es decir, hombre por antonomasia, nos cumplió con su gesto heroico la esperanza o la tentación humana universal de «ser como dioses» (*Génesis* 3,5).

¿No sería pensable un modelo de existencia en que el paradigma de Prometeo llegue a integrar el paradigma del «Siervo de Yahvéh», tal como de hecho fue encarnado por Jesús de Nazaret? Hay que adentrarse por las vías prometeicas, dejándose religiosamente llevar hasta donde ellas en su dinamismo más profundo desembocan; el hombre no se yergue en la dureza angustiadora de su finitud y se abre consintiendo a la magnitud insondable de su esperanza. Job es el testigo de una fiel confesión donde, después de haber vadeado todos los mares de la búsqueda y de la interrogación que llega incluso hasta el reto provocativo, están dolorosamente conjugados el titanis-

mo heroico y la humildad de la finitud, que en amor adora el Misterio.

La suprema pregunta que ha de responder el hombre es la siguiente: si accede a lograrse a sí mismo en el consentimiento y en el amor a alguien que le puede plenificar —y la respuesta positiva le convierte entonces en *un creyente*—, o si prefiere lograrse a sí mismo exclusivamente mediante el esfuerzo personal, sea del orden que sea: intelectual, moral, económico o político, como acontece, por ejemplo, en aquella justificación que el hombre intenta mediante el mero cumplimiento exterior de la ley divina positiva (judaísmo), de la ley divina natural y de la ley humana (estoicismo, ética de la ilustración y de la burguesía liberal); o mediante la mera aceptación y externo seguimiento de las leyes de la Iglesia al margen del evangelio (moralismo deformador de la moral católica); o, finalmente, mediante la acumulación de la posesión, la dominación o el placer que por sus propias fuerzas él pueda lograr (paganismos contemporáneos, sociedad de consumo, ideologías secularizadoras del absoluto). Quien teórica o prácticamente vive según esta segunda es un no creyente, no cristiano.

Esta pregunta, a la que acabamos de aludir, se radicaliza cuando a los humanos les es propuesta en la misma frontera de la vida: el desistimiento de sí, la aceptación del futuro y finalmente la embocadura por el desfiladero de la muerte. ¿Se abre aquí un camino hacia la vida verdadera y un paso hacia la afirmación–posición definitivas de nuestro verdadero ser o, por el contrario, la entrada en el reino de la nada y el inicio de nuestra definitiva aniquilación? El hombre creyente y consciente, es decir, abierto y esperanzado, afirmará que la muerte, vivida como amorosa rendición y libre consentimiento a la divinidad de Dios y a su señorío sobre nuestra finitud, es la condición de una vida verdadera. El hombre clausurado sobre sí mismo y renuente a la filialidad respecto del Absoluto afirmará que el acto y hecho de morir no pueden ser apropiados como una forma de vida, porque constituyen su real alternativa. Por consiguiente, hará de toda su existencia un proyecto que tienda a negar, aniquilar o silenciar el hecho final de la muerte y las repercusiones mortificantes de su anticipación psicológica sobre cada uno de los actos de la vida.

Con esto nos reaparece un tema al que ya aludimos anteriormente: que la actitud fundamental del hombre ante la posible manifestación de Dios en la historia humana no es primariamente un problema de comprensión racional o de cumplimiento legal —el hombre puede comprenderse en múltiples direcciones y vivir según múltiples leyes— sino, ante todo, un problema de opción total, eligiendo vivirse el un mundo en una dirección que es la marcha expectante hacia el Misterio, es decir, hacia Dios. El aspecto volitivo y desiderativo juegan un papel mucho más decisivo que el aspecto analítico y legal. Porque el interrogante primario, con el que se encuentra el hombre como resonando desde siempre en sus profundidades no es «¿Qué soy, qué puedo ser o cómo tengo que vivir?», sino más bien este otro: «¿Con lo que tengo y lo que soy, quién quiero devenir? ¿Desde dónde tengo mi libertad y hacia dónde la quiero encaminar? ¿Entre las múltiples posibilidades que la existencia me ofrece, cuál elijo para mí, con cuál me quiero identificar, y desde cuál quiero estar protagonizando la historia colectiva?».

Esta necesaria opción primordial ante la existencia humana, en la cual un hombre se decide a ser con Dios y ante Dios o sin Dios y ante sí mismo, con la consiguiente inversión de lo que es el sentido primario de la naturaleza humana como creación de Dios, es lo que explica por qué el cristianismo ha concebido la manifestación histórica de Dios al hombre con un doble efecto sobre él: como iluminación de una inteligencia capaz de tender hacia él y como sanación de una voluntad que de hecho no irradia hacia él, es decir, como revelación y como gracia; porque ha definido las consecuencias del pecado como entenebrecimiento de la inteligencia con la consiguiente incapacitación para conocer sus fines y como debilitación de la voluntad para orientarse hacia ellos; que finalmente hable de la fe como *dulce lumen*, dulce luz que alumbra, y como *dulce pondus*, dulce peso que atrae hacia Dios, creando en nosotros un instinto y un amor de él.

4. SITUACIONES HISTÓRICAS O VISIONES ANTROPOLÓGICAS QUE DIFICULTAN LA APERTURA DEL HOMBRE A DIOS

Hasta aquí hemos enumerado aquellas actitudes de espíritu y aquellos comportamientos de orden individual que de hecho dificultan que el hombre se percate de su apertura a la trascendencia, que la silencian si ha sido descubierta o que incluso llegan a cegarla como una fuente, a la que la broza de su derredor y la carencia de desagüe le impiden brotar a tierra y correr. Una vez hecho esto tendríamos ahora que demostrar en qué medida determinadas *situaciones históricas*, determinadas *formas de convivencia humana*, determinados *sistemas de producción*, determinadas *antropologías*, que tienen en su misma raíz originariamente las visiones que hemos descrito hasta ahora, son contextos en que no puede el hombre reconocer su apertura a Dios, lo convierten en un imposible oyente de la revelación y dentro de ellos la palabra histórica del anuncio cristiano carece de significatividad. Sería insensato querer esperar un diálogo con tales cosmovisiones, el saber cómo se inserta en ellas la palabra del evangelio y cómo es realizable dentro de ellas la existencia cristiana. Los presupuestos en que se fundan son perpendiculares a los presupuestos de la comprensión cristiana de la realidad, de la historia y del hombre (Cf. M. Benzo, *Sobre el sentido de la vida...*, pp. 10-48: «Humanismo e inhumanismo»). Porque no es que hagan imposible la existencia cristiana solamente; o mejor, hacen imposible la existencia cristiana porque de hecho están asfixiando toda existencia humana auténtica (Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Las antropologías contemporáneas y la teología*, Santander, 1950).

Si se ha dicho que Dios ha muerto en nuestra civilización contemporánea es porque de hecho con anterioridad ha muerto en muchos casos el hombre. Dios tiene siempre posibilidad de entrada en la vida de un hombre cuando éste permanece hombre verdadero, es decir, cuando permanece abierto hacia sus dimensiones de trascendencia y hacia sus pasiones de absoluto. Dios ha perdido la posibilidad de hacerse oír en una vida humana, cuando ésta se ha arrancado por la inconsciencia, el aturdimiento o la pretensión de absoluto, es decir, por el pecado y el desamor su capacidad de sintonía

y su receptividad para Dios. Dios está excluido de la historia cuando el hombre se ha negado y hecho opaco ante sí mismo. Dios está amenazado en la historia cuando está amenazado el hombre. Dios siempre puede hablar cuando un hombre puede oír. El silencio de Dios es resultado de la sordera del hombre; o la violencia que éste le inflige cuando le quiere fijar o limitar los tiempos de su advenimiento o los lugares de su palabra.

4.1. Relación de la fe con la cultura

A la luz de esta reflexión podemos comprender cómo el hombre creyente tomará una actitud cercana y a la vez distanciada, acogedora, y al mismo tiempo crítica respecto de las situaciones históricas, de las comprensiones de lo humano y de los proyectos social-políticos. Porque los hombres determinan sus proyectos penúltimos a la luz del proyecto último y de toda su existencia. La manera de concebir nuestra relación con las realidades últimas nos incita o prohíbe, posibilita o niega el entrar por determinados proyectos concretos, porque ellos tienen su luminosidad y su sentido a la luz de la relación que instauremos con las realidades últimas, respecto de las que están en una relación dialéctica. Por ello, si no podemos determinar positivamente qué cosmovisiones o qué programaciones son más connaturales con el mensaje cristiano para la existencia, porque son múltiples las que de él pueden derivarse con la mediación de otros saberes científicos, negativamente, sin embargo, podemos decir cuáles le hacen imposible a largo plazo, aun cuando en un primer momento parezcan favorecerle. Desde aquí podemos comprender también cómo la fe es necesariamente generadora de cultura, en cuanto que aquélla se crea su propia corporeidad por medio de todo el hacer y pensar del hombre desde un centro de sentido; y no menos podemos comprender cómo una secularización absoluta de la vida pública hace imposible a la larga la vida de fe, porque ello significaría que el cristiano desistía de vivir conforme a un sentido propio en todos los órdenes de la vida, también de la pública, dejando la confi guración de esa sociedad a otras minorías generadoras de sentido o bien accediendo a la dictadura tecnocrática del poder político. Una secularización es positiva cuando libera el ámbito público de determinaciones impuestas, para que cada

hombre aporte a él sus proyectos de sentido configurado el presente y previniendo el futuro que él considere valiosos, sin postular coactivamente su imposición y sin excluir a quienes no los compartan.

4.2. La fe y la configuración política

Hasta aquí debería llegar una reflexión que tomase en serio la apertura del hombre al Misterio, y no la situase sólo en el marco de las ideas o de los deseos interiores, sino también en el marco de la única existencia humana verdadera que es la existencia pública, es decir, la política, que antes que como una técnica de convergencias y extensiones de poder, debe ser vivida y asumida como una expresión de la cultura y de la autodeterminación espiritual, que en el lugar y en el tiempo hace de sí mismo un pueblo (Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo [Gaudium et Spes]*, cap. III [La vida económica y social]; cap. IV. [La vida en la comunidad política]; V. E. Tarancón, M. González y N. Jubany, *Iglesia y Política Española, Testigos del Dios vivo, Identidad y Misión de la Iglesia*, Madrid, 1985; Comisión Permanente del Episcopado, *Constructores de la Paz*,Madrid, 1987; Id., *Católicos en la vida pública*, Madrid, 1988; O. González de Cardedal, *España por pensar, Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Salamanca, 1984).

5. EL PROBLEMA DEL «PUNTO DE ENTRONQUE, CONEXIÓN O PREPARACIÓN» ENTRE REVELACIÓN-RAZÓN, GRACIA-NATURALEZA Y TEOLOGÍA-FILOSOFÍA

El camino que ha seguido nuestra reflexión hasta este momento tendía a mostrar cómo en la constitución misma del hombre como ser espiritual, y precisamente en cuanto tal, se da una apertura a la trascendencia que lo constituye en oyente de una posible palabra que le pudiera ser dirigida desde fuera, y cómo esa apertura y receptividad no sólo no son advenientes a una realidad humana ya constituida, sino que en cuanto tales son constituyentes de esa realidad. Por consiguiente, la atención a una posible revelación

histórica es una exigencia de esta constitución de un hombre libre frente a un Dios libre, cuyo encuentro queda, por tanto, situado en la historia como expresión y lugar de la libertad, a diferencia de la naturaleza, que es el lugar donde se expresan las leyes permanentes que el hombre puede no sólo descubrir, sino dominar.

En un segundo momento hemos mostrado que esa apertura del hombre que postulábamos en un análisis teórico de su naturaleza espiritual de alguna forma se nos hace patente a través de determinadas manifestaciones de lo humano, que de hecho se abre y desborda más allá de sí por la admiración, la interrogación, la inquietud y la religión. Tales disponibilidades pueden ser acrecentadas o amenazadas según la comprensión y realización fundamental que el hombre elija para su existencia. De esos proyectos iniciales de sentido derivarán unas antropologías teóricas y unas antropologías encarnadas en las que de hecho será posible o necesario que el hombre pueda concebirse como ser abierto o como ser cerrado. ¿Hacia dónde tendíamos con todo esto? A poner de relieve que si de hecho aconteciese una revelación de Dios como palabra adveniente sobre el hombre, éste podría de hecho volver su mirada sobre aquélla e intentar apropiársela. Es decir, queríamos desvelar una estructura de la existencia humana, que si no puede crear una palabra nueva para sí misma ni puede exigirla de Dios, sin embargo, si ella aconteciera tendría capacidad para acogerla, descubrir su sentido, percibir qué posibilidades de comprensión y realización nueva implica, articularla sistemáticamente, referir la comprensión global que de ella deriva a otras comprensiones globales de lo real y vivir finalmente toda su existencia para ella y desde ella.

Nos preguntamos ahora por la relación existente entre la posible revelación divina y nuestra constitución humana ¿Hay un punto de entronque de aquella palabra dentro de nuestra estructura personal o, más bien, irrumpe sin preparación previa de ningún orden?

5.1. La respuesta negativa de la teología dialéctica

La interpretación protestante, radicalizada sobre todo en teólogos como Karl Barth, afirma que la palabra de Dios irrumpe verticalmente sobre

un hombre que no sólo no la esperaba ni estaba a su escucha, sino que, más bien, por la desorientación y distanciamiento de Dios que el pecado ha creado en los hombres, éstos eran opuestos a tal posible palabra de Dios. Ella comenzaría creando de nuevo en el hombre la capacidad para ser oída, acogida, entendida y apropiada. No habría, por consiguiente, nada en el hombre que pudiéramos considerar como un punto de entronque, como una tierra de inserción para que luego, como fruto también de ella, naciera el que pudiéramos considerar logro maduro de su connatural presencia y radicación entre nosotros. Barth, prolongando la interpretación luterana de la justificación en el orden del conocimiento, nos dirá que la historia de la salvación es pura gracia de Dios en cuanto que es revelación, y pura fe en cuanto que es acogimiento por parte del hombre.

5.2. La respuesta positiva de la tradición católica

Frente a esta interpretación la teología católica, reconociendo que la iniciativa reveladora deriva de un designio gratuito y libre de Dios para con la humanidad, acentúa, sin embargo, que acontece dentro de una historia y de un designio únicos de salvación y que Dios había visto en conexión cada una de sus fases; que, por consiguiente, había creado ya al hombre acompasado y preparado para que en un momento dado de la historia, «cuando llegó la plenitud de los tiempos», su Palabra se hiciera hombre y los hombres pudieran reconocerla. Reconocimiento que tendría que serles posible no simplemente en obediencia a Dios, como a algo que desde fuera les es necesario o impuesto, sino más bien reconociendo en ella la expresión máxima de algo hacia lo que desde siempre habían tendido, con lo que siempre en el fondo habían contado, aun cuando no supieran explicitar el contenido concreto de esa esperanza.

Esa secreta esperanza y esa apertura hacia una posible palabra de Dios es algo que es inherente a todos los hombres y, por tanto, el reconocimiento de la revelación será posible en todas las generaciones. Palabra que, aun cuando referida a los acontecimientos tenidos lugar en los días de Jesús, sin embargo, podría ser sentida como palabra destinada a cada uno, porque en ella encontrará explicitadas las añoranzas y posibilidades supre-

mas de su propio corazón. Por ello, esa revelación podrá ser asumida como una respuesta a una pregunta ya existente y surgirá una interacción permanente entre ellas. Desde las preguntas humanas tendremos la posibilidad de descifrar las respuestas de la revelación en su valencia antropológica; y desde las respuestas de la revelación tendremos la posibilidad de ensanchar, criticar y concretar el contenido de las preguntas humanas (P. Tillich). De esta forma habremos mostrado cómo la revelación y la fe subsiguiente no son algo advenedizo (la permanente búsqueda de sí misma que la razón prosigue a lo largo de la historia humana) ni ajeno a las experiencias fundamentales del hombre; que por ello la fe, al inscribirse en el filo de los interrogantes primordiales, puede convertirse en un factor cultural de primera magnitud, porque la cultura nace como necesidad de dar cuerpo visible en palabra, piedra, color e instituciones privadas y públicas a la imagen que el hombre se forja de sí mismo y al mundo que quisiera habitar.

Sólo estableciendo esta correlación entre revelación histórica y comprenhensión humana, que mantiene a ambas su autonomía y que postula un estudio independiente para cada una de ellas, podremos seguir haciendo cercano el cristianismo. Este que fue definido en el origen como la expresión de la «filantropía y magnanimidad de Dios para con el hombre» (*Tito* 3,4), muchos hombres, sin embargo, lo han percibido como una alternativa a la humanidad en su camino de perfeccionamiento histórico y como un freno a los ideales modernos de autonomía y liberación. Y cualquier oferta o proyecto histórico que en alguna medida no puedan ser legitimados desde dentro de la vida humana, a la larga comenzarán a ser sentidos como algo que amenaza al hombre y se vuelve contra el hombre.

Nosotros afirmamos que se trata de una *referencia dialéctica entre estas dos magnitudes: referencia histórica y de Dios, comprensión del hombre.* Dialéctica porque ninguna acepta que la otra se eleve con la exclusividad de lo humano o que postule un rechazo sin antes haber analizado las razones que existen para él. Dialéctica porque la revelación se considera también una promoción de lo humano; y porque una comprensión abierta de lo humano no puede cerrar al hombre ningún horizonte ni negarle ninguna posibilidad: ni siquiera la de ser como Dios y menos declarar inexistentes

o impedir el ejercicio público de aquellas pasiones primordiales del hombre abierto, como son la pregunta por el sentido, la necesidad de comunión, la necesidad de purificación absoluta, el pasmo ante la muerte, el deseo de identificación personal ante algo o alguien que le dignifique, la inquietud radical que le hace ir más allá de todas las posesiones y de todas las conquistas colectivas, la incapacidad para aceptar el mal, la injusticia y la esclavitud como formas dignas de lo humano o como la última palabra de la historia. Dialéctica, finalmente, porque la revelación no sólo ofrece respuestas a preguntas previamente existentes, sino, sobre todo, porque presenta preguntas radicalmente nuevas respecto de las cuales el hombre no tenía sospecha directa; y porque la comprenhensión racional de lo humano, siempre renovada, impide la identificación de la respuesta de la revelación con una fase de la cultura y del pensamiento humano, forzándola a mostrar su perenne validez ante cada nueva generación, dándole así la posibilidad concreta de verificarse como la palabra única de salvación para todos los hombres.

De esta forma hemos llegado a postular una necesaria referencia entre naturaleza e historia: así, por ejemplo, conoceremos al hombre no sólo desde el análisis racional e intemporal que de él podemos hacer filosóficamente, sino desde la comprenhensión concreta que un hombre nos ha ofrecido no solamente con palabras, sino con todas y cada una de sus acciones. Postulamos igualmente una comprensión referida entre teísmo y cristología: sólo teniendo un presentimiento y precomprehensión de Dios podemos reconocer a Jesús como el enviado de Dios y sólo desde el conocimiento del Jesús histórico podemos ya saber quién y cómo quiere ser Dios para nosotros.

Por ello, el teólogo operará con una antropología doble: sólo si el hombre está constituido de una determinada forma le será posible percibir la revelación; y será una tarea permanente de la teología el elaborar esa antropología de un hombre como posible oyente y real expectante de la palabra de Dios, haciéndola nacer y contrastándola en diálogo permanente con todas las demás ciencias contemporáneas de lo humano. Por otro lado, sin embargo, sólo el análisis de la revelación, tal como de hecho fácticamente se ha dado, le muestra al teólogo el grado e intensidad de la apertura del hombre. Ella le

ha posibilitado no sólo acoger una palabra humana como palabra de Dios, sino que le ha permitido una extensión de sí mismo hasta llegar a ser humanidad de Dios. La encarnación del Verbo como expresión concreta de la extensión de lo humano hacia Dios se convierte así en la clave de una real antropología teológica, porque sólo allí sabemos hasta dónde se ha abierto el hombre y no sólo que es una posible apertura; porque allí la humanidad del hombre no sólo ha sido palabra receptiva de Dios, sino palabra expresiva de Dios mismo.

5.3. Conexión entre una antropología teológica de orientación empírica y otra de orientación deductiva

¿Quiere esto, finalmente, decir que una antropología fundamental es un puro resultado de la antropología teológica, que ésta se anticipa en algún modo a sí misma para establecer su propia posibilidad? ¿Que, por tanto, todo lo que hemos dicho anteriormente sólo sería inteligible para quienes compartan nuestra adhesión a la revelación de Dios en la fe y acepten la comprensión antropológica derivada de ella? ¿Que, por consiguiente, carecería de peso y verdad filosóficos? La respuesta tendrá que ser doble. De hecho, determinadas dimensiones de lo humano han sido percibidas y analizadas teóricamente y vividas prácticamente sólo a partir del hecho de la revelación cristiana. Es sabido, por ejemplo, que la noción filosófica de persona es un resultado de una comprensión trinitaria de Dios, de su encarnación en Cristo y del análisis de su humanidad. Reconocido su origen religioso e histórico, sin embargo, esas percepciones de lo humano se han manifestado como verdaderas a la luz del análisis racional y, sobre todo, en la experiencia vital de los hombres. Pero el cristianismo no sólo ha revelado posibilidades antropológicas propias de todo hombre, sino que también ha creado otras nuevas. Muchas de ellas serán ya universalmente evidentes y podrán incluso perdurar secularizadas, viviendo al margen del tronco originante; otras, en cambio, sólo mantendrán credibilidad si se las vive desde la fe y en la comunidad de creyentes. Esto tiene particular importancia al hablar de los «derechos humanos».

En segundo lugar deberemos decir que la revelación en principio aconteció como una palabra sobre la existencia humana: promesa, imperativo,

exhortación, recriminación. Se expresó en un lenguaje y en unas preocupaciones que podían ser en principio entendidas y compartidas por todos los hombres. El Evangelio no creó un vocabulario nuevo; con las mismas palabras apuntaba en nuevas direcciones. Ellas eran en principio mensajero veraz del nuevo mensaje; camino derecho hacia la nueva meta. Sólo después de morar largo tiempo en ellas las trasformó por la fuerza del nuevo contenido. El Evangelio habló de los mismos temas que habían hablado las filosofías y las religiones: de Dios, del hombre y del mundo, accediendo a entrar en diálogo con quienes les interpretaban en otra dirección. Si no fuera posible esclarecer y fijar en la estructura misma de la existencia humana unas connivencias con lo que la revelación nos va a ofrecer, entonces serían imposible el anuncio del Evangelio a los no creyentes, el diálogo con las religiones, el encuentro entre razón y revelación, o, lo que es lo mismo, entre filosofía y teología. *Tenemos diversas fases en la revelación que Dios hace de sí mismo, pero es, sin embargo, el único Dios que, en un único proyecto de salvación, ha preparado al hombre para que, al hacerse presente él mismo en la historia, le pudiera reconocer con el gozo de lo inesperado, pero, a la vez, con la alegría de lo conocido.* Dios ha preparado su venida definitiva en Cristo mediante unas *pre–venidas* en la historia y unas *pre-venciones* en la naturaleza.

Esta doble forma de expresar la conexión de la revelación gratuita de Dios en la historia con su presencia y revelación anteriores a través de la conciencia y del mundo remitiendo a su creador, va a tener su repercusión en la existencia religiosa generando una doble psicología creyente; o quizá ella es la expresión teórica doble de la doble manera de sentir la presencia revelante de Dios sobre la propia naturaleza humana. La primera acentúa en el hombre la búsqueda, la esperanza, el deseo con que anhela un mayor y más intenso conocimiento de Dios no ya sólo en sus obras y en sus huellas, sino en sí mismo, de tal forma que cuando llegue esa palabra personal la sentirá como la respuesta esperada desde siempre aun cuando de manera confusa. Esa palabra es sentida entonces como la plenificación que graciosamente hace Dios de una capacidad receptiva que él se había creado, la floración de una apertura hacia lo absoluto que él había sembrado en el

hombre; la fe será vista en continuidad con el conocimiento natural de Dios y la conversión, más que como una dolorosa ruptura, será vivenciada como la llegada a un puerto hacia el que siempre se había navegado.

La segunda acentúa el carácter inesperado e inaudito de esa revelación para un hombre que no la había sospechado y que ha sido desviado por ella de los caminos que él se había elegido para sí mismo; caminos que no iban precisamente en esa dirección, sino en la contraria y de los que Dios le ha hecho retroceder. Consiguientemente sufre la gracia de Dios como algo que contradice a su naturaleza, que niega sus dinamismos, porque él, por naturaleza, tendería al pecado y está clausurado dentro de los ámbitos del egoísmo, que opera como un filtro selectivo en todas las opciones de su vida. Por ello la gracia es vivenciada como anulación de un tipo de humanidad y creación de otro. La conversión no es el final de una larga búsqueda personal que desemboca en el encuentro con Dios; sino como el inicio de un encuentro de Dios con nosotros, acontecido en el lugar y tiempo que nosotros menos podíamos sospechar. La conversión implica un proceso de propia maduración, pero es desencadenada como efecto de acción fulminante de la gracia sobre nuestra vida.

Cuál de estas dos formas sea más frecuente en la experiencia de los creyentes y cuál sea más objetiva con la naturaleza misma de la revelación, no es fácil determinarlo. La gracia de Dios, allegándose a un hombre, se inserta en la forma de existencia de éste, y a la vez que lo moldea, en parte se deja moldear por él. Si existe una apertura implícitamente vivida hacia el Misterio y allí está ya encendida la esperanza de una plenitud, la revelación entonces las explicita y las responde. En cambio, si a nivel psicológico no existe esa preparación consciente, el advenimiento de la gracia al hombre es sentido como irrupción violenta, como inversión de los propios planteamientos, como dolorosa extensión e introducción en un ámbito de realidades nuevas y de exigencias hasta ahora insospechadas.

Cualquiera que sea la expresión vivencial que la revelación tenga durante el primer momento en cada hombre, y hacia la que cada hombre, según su constitución se incline, éste tendrá que pasar de la una a la otra, si es que quiere acoger a aquélla desde la totalidad intelectiva, volitiva y sensi-

tiva de su persona. Es necesario que al menos una vez la haya percibido como un real valor y una plenificación histórica que sobreviene a su humanidad, insertándose en todo su ser desde las raíces, pues de lo contrario sería sufrida como algo ajeno y extraño que debería rechazar como innecesario o como alienador de su identidad personal e histórica. Si la palabra de Dios, tal como es percibida por los grandes testigos, desde Abrahán a Jesucristo no pudiera ser permanentemente sentida como una posible y real plenitud de la propia humanidad, aun cuando su audición y seguimiento sean dolorosos para el corazón de un hombre clausurado sobre sí mismo, entonces sería una palabra que no merece ni el crédito ni siquiera la pena de interesarse por ella.

Pero a la vez este hombre deberá concederse a sí mismo, que por más connatural y plenificadora que esta palabra le parezca, es una palabra que le fue dirigida, que instauró una relación personal que no es reducible a saber teórico y que sólo en adhesión y crédito se la puede mantener; que esa palabra le desencadenó otras esperanzas y le hizo sensible a otras carencias que él antes no había sentido, esperanzas que no puede saciar sin ella y carencias que si sólo por ella fueron descubiertas, sólo desde ellas pueden ser llenadas. Es, por consiguiente una palabra que no se ha dicho ni se dice él a sí mismo, sino que le fue dirigida y le sigue siendo dirigida y que sólo en la audición permanente de aquellos hechos históricos, y en la memoria interpretativa de los primeros testigos, mantiene la noticia y el interior sabor de su contenido. Palabra nacida como *revelación* de Dios, transmitida por la *tradición* viviente en la comunidad creyente o Iglesia, *interpretada* por el sentido de la fe de todos los creyentes y con ultimidad normativa por quienes suceden a los apóstoles en responsabilidad y autoridad para actualizar el evangelio y para mantener unida a la Iglesia.

El primer hombre siente la gracia como sorprendente pero casi connatural plenificación de una naturaleza abierta y esperanzada, y hablará por consiguiente de la connaturalidad entre revelación natural y revelación libre en la historia, entre naturaleza y gracia en el hombre, porque no puede concebir unas realidades naturales que no sean resultado del amor creante de Dios en libertad, y no puede concebir la revelación histórica de Dios, sino como

adecuada y acompasada a un hombre que Dios vio desde siempre referido a Cristo. El segundo hombre, en cambio, las sentirá como una recreación de la naturaleza humana quebrada por el pecado y desfigurada en su carácter primordial de imagen de Dios; por ello, más que de la planificación de un hombre que desde sí y por sí buscaba siempre a Dios, hablará de la restauración de un hombre que por la inercia de sus pasos se alejaba cada vez más de Dios, guiado por el pecado que le inclina siempre a la autodivinización y por consiguiente a la negación de Dios. Para el primero el evangelio es una fascinación deslumbradora, que ama; en cambio para el segundo es una provocación y un escándalo que tiene que superar.

5.4. La revelación: plenificación de todas las esperas humanas y recreación del hombre irredento. La fe, plenitud mediante la conversión previa

La Iglesia, desde sus mismos orígenes, ha acentuado cómo la revelación de Dios en Cristo viene a plenificar una esperanza del hombre (del pueblo judío, de las filosofías, de las mismas religiones) y a colmar los dinamismos tanto individuales como colectivos de la historia humana abierta hacia adelante, hacia una plenitud cuyo contenido aún ignoramos. Con ello ha subrayado la unidad del Dios de la creación, de la redención, del Antiguo Testamento y de la Iglesia, la unidad de la historia humana, la coherencia y continuidad del plan de salvación y la posibilidad de concebir al evangelio como la fuente del verdadero humanismo. Por eso, la iglesia sigue leyendo el Antiguo Testamento y los filósofos, los de antes de Cristo y los de después de Cristo, porque unos y otros son la permanente prehistoria de nuestra fe y sin ellos difícilmente se mantendrá la fe en Cristo. Algunos nombres significativos de esta actitud, que subraya las preparaciones que la naturaleza ofrece a la gracia, podrían ser: San Justino, Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Raimundo Lulio y en nuestros días Teilhard de Chardin, Tillich y Rahner. De ellos se deriva una actitud fundamentalmente positiva a la hora de valorar los resultados de las ciencias humanas, los valores de las religiones no cristianas, el curso y final de la historia humana. En el Nuevo Testamento tendrían sus exponentes en San Juan y en San

Lucas, los dos autores que escriben su evangelio en una confrontación con las filosofías y religiones circundantes para mostrarles que la luz y el logos que ellos buscan disperso por el mundo ha aparecido como único y personal en Cristo; y que el Dios desconocido que a tientas ellos buscan se nos ha dado a conocer en el rostro personal de Cristo (*Hechos* 17).

Otra línea de pensamiento en la que se sitúa el protestantismo, surgida como reacción ante una nivelación histórica del evangelio con las filosofías, la cultura y la política, será mucho más sensible para lo que la revelación de Dios entraña de sorprendente y crítico respecto del hombre. Ha mostrado como el hombre, bajo el pecado personal y colectivo, no sólo es una pasión de amor a Dios, sino que a la vez puede ser una pasión de odio a Dios; que el posible oyente de la palabra por naturaleza, dado que ésta sólo existe históricamente cualificada, se puede convertir en un real ignorador o debelador de esa palabra. Ha mostrado cómo la palabra de los profetas y de Cristo, si nos ofrece unas posibilidades de enriquecimiento, a la vez nos exige una negación de nosotros mismos al forzarnos a desdivinizarnos y a confesarnos pecadores, reconociéndole a él como el único Señor y como nuestra única salvación. Así, ha vuelto al hombre alerta ante la ambigüedad implícita en muchas proclamaciones de humanismo, si es que éste previamente no se ha comprendido a sí mismo desde la muerte y resurrección de Cristo. Finalmente, con todo ello, ha acentuado la discontinuidad que se da entre la razón y la fe, entre la historia de las religiones del mundo y la historia de la revelación judeo–cristiana, entre la lógica de la filosofía y la lógica de la teología, entre la academia y el templo. Exponentes de este talante teológico podrían ser, entre otros muchos: Tertuliano, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Barth y Hans Urs von Balthasar. Su equivalente en el Nuevo Testamento seria San Pablo (Cf. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* [28 de octubre de 1965]; H. de Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca,1980, cap. IV: Las religiones humanas según los Padres de la Iglesia; M. Dhavomony, «Teología de las Religiones», en R. Latourelle, ed., *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992, pp. 1218-1232; J. M. Velasco, «Religión–Religiones», en N. Silanes, ed.,

Diccionario Teológico. El Dios cristiano, Salamanca, 1992, pp. 1237-1247).

Con todo esto sólo queríamos mostrar cómo desde una comprensión de lo humano como realidad abierta es legítimo, para un hombre consciente de las exigencias intelectuales de la verdad, el acercarse al análisis de esa historia concreta que se presenta a sí misma como historia de la apertura de Dios al hombre. En las páginas siguientes se analizará con más precisión cuál y cómo ha sido esa historia: sus protagonistas, fases principales, estructuras de pensamiento y significación actual. Al mismo tiempo se hará un análisis más riguroso del concepto y estructura de la revelación, mostrando cómo es en concreto esa forma de estar frente a ella que llamamos fe, cuáles las mediaciones que nos la acerquen hasta nosotros, quiénes los órganos que nos la interpretan y cuál el sistema que la explicita; es decir, se hablará de la *revelación*, de la *fe*, de la *Biblia*, de la *Iglesia* y de su *magisterio* y finalmente de la *teología* como ciencia que nace de la fe y de la racionalidad histórica.

CAPÍTULO 3

EL HECHO RELIGIOSO

Juan Martín Velasco

El cristianismo, que ha sido y es para muchos hombres creyentes principio de vida y camino de salvación en cuanto revelación y comunicación definitiva de Dios en Jesucristo, externamente considerado es un momento, ciertamente original y particularmente importante, de un hecho humano más amplio, el hecho religioso. Por eso, la comprensión del cristianismo que nos proponemos abordar en los temas que siguen debe comenzar por comprender el contexto religioso al que el cristianismo pertenece, y situarlo en el conjunto del mismo.

1. EL HECHO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

El hecho religioso es una parte de la historia humana. En todas sus etapas encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento la activad religiosa de los hombres que las han protagonizado. Los historiadores de la religión han renunciado hace mucho a indagar los orígenes empíricos de la religión, es decir, a descubrir el momento en que la humanidad comenzó a

ser religiosa, convencidos de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa. Por eso, todas las historias de las religiones dedican su primer capítulo a descifrar los signos de vida religiosa que nos han dejado las épocas más remotas de la prehistoria. Ya en el paleolítico, las pinturas rupestres, las estatuillas femeninas, los restos funerarios, indican claramente la preocupación del hombre prehistórico por el problema del más allá y la presencia en su vida, junto a las actividades que le imponía la lucha por la pervivencia, de unas acciones rituales encaminadas a establecer «relaciones eficaces con la fuente de toda bondad y beneficencia» (E.O. James). También la vida del hombre, llamado primitivo por pertenecer a comunidades preliterarias, está llena de signos de actividad religiosa que la moderna ciencia de las religiones, a partir, sobre todo, del siglo pasado, nos ha dado a conocer con profusión de detalles. Estos signos son distintos según se trate de poblaciones recolectoras o cazadoras, nómadas o sedentarias. Pero en todas ellas aparece una actividad, diferente de la actividad ordinaria y mezclada generalmente con elementos animistas, fetichistas o mágicos, que contiene muchos elementos de lo que hoy denominamos actividad religiosa.

Las grandes culturas de la Antigüedad tienen su propia forma religiosa de ser, dotada de unos rasgos comunes, como son el carácter nacional de la vida religiosa y la forma plural de representar lo divino que da lugar al politeísmo.

Posteriormente, a partir sobre todo de ese «tiempo eje» que se sitúa en torno al siglo VI a. C. van apareciendo las grandes religiones, o religiones universales, que han perdurado hasta ahora y que acogen a los creyentes actuales. Entre ellas pueden distinguirse dos grandes familias: la primera es la que comprende las religiones del Extremo Oriente, especialmente hinduismo y budismo. Estas se caracterizan por la tendencia a representar lo divino como el fondo absoluto de la realidad con el que el hombre, tras una laboriosa purificación, debe identificarse, o en el que debe disolverse. Por esta razón se las denomina religiones de orientación mística. La segunda gran familia de religiones universales abarca las nacidas en el Medio Oriente, difundidas después hacia Occidente, y son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. A estas últimas se las reconoce como religiones proféticas por la forma marcadamente personal de representarse lo divino y la tendencia a describir la relación con Dios

en términos de diálogo, alianza, amor y obediencia personales.

Como muestra esta somera indicación, el hecho religioso acompaña la historia humana en todas sus etapas. Un estudio más detenido de las diferentes formas que reviste mostraría cómo va reflejando continuamente las vicisitudes por las que esta historia atraviesa. Además, el fenómeno religioso interviene en el desarrollo de la historia, siendo sin duda condicionado por él, pero determinando a su vez en buena medida ese desarrollo en todos los demás aspectos.

El hecho religioso contiene, pues, una enorme variedad de formas que reflejan la pluriformidad de la historia humana, según las diferentes épocas, culturas y situaciones. Pero contiene también una indudable unidad que nos permite identificar fenómenos aparentemente muy diferentes; por ejemplo, la religiosidad del primitivo y las elevadas manifestaciones religiosas contenidas en el cristianismo o en el budismo, como formas o manifestaciones de un hecho humano idéntico: el hecho religioso, dotado de una especificidad en relación con otros hechos humanos como pueden ser el estético, el moral, etc. Entre las diferentes manifestaciones históricas del hecho religioso, como una forma especialmente elevada del mismo, se encuentra el cristianismo. Con ellas comparte una serie de rasgos comunes que permiten hablar de él como de una religión, aun cuando la existencia de una serie de rasgos peculiares convierten al fenómeno cristiano en una religión original que lleva a los cristianos a ver en él la presencia de una verdadera mutación de la tradición religiosa de la humanidad. Por eso, para una recta comprensión del cristianismo, estimamos necesario comprender lo esencial del hecho religioso del que forma parte para mejor destacar posteriormente su indudable originalidad.

2. LA ESTRUCTURA DEL HECHO RELIGIOSO

Acabamos de ver que las religiones son muy numerosas. Pero todas tienen algo de común que permite identificarlas a todas ellas como verdaderas religiones y distinguirlas de otros fenómenos humanos como el arte o la cultura. Estos elementos comunes son los que queremos descubrir en la descripción que ahora iniciamos.

2.1. La idea de estructura

No buscamos la esencia de la religión como algo separado de las religiones existentes. En realidad no existe tal religión; sólo existen las religiones históricas. Tampoco pretendemos ofrecer el mínimo común de rasgos presentes en todas las religiones. Tal definición mínima no nos permitiría dar cuenta de la riqueza que contienen las diferentes religiones. Intentamos descubrir en la descripción que sigue la estructura del fenómeno que, juntas, componen las diferentes religiones. De la misma manera que con los materiales tan distintos de la piedra, los colores, las palabras y los sonidos, los templos griegos, los lienzos célebres, los poemas y las composiciones musicales componen un hecho que tiene mucho de común: el hecho estético, así con los materiales diferentes de que cada una de las religiones consta, todas ellas presentan un rostro, componen una figura dotada de un evidente «parecido». En las páginas que siguen intentamos ofrecer la ley que rige la organización de los diferentes elementos de que constan las diferentes religiones, los puntos firmes en torno a los cuales se organizan sus variadísimos materiales; los polos que localizan las fuerzas que actúan en todas ellas. Nos interesan, pues, no tanto los elementos que componen cada religión como las relaciones que esos elementos guardan entre sí y que determinan la constitución de un hecho humano específico. La atención a la especificidad irreductible que comporta el fenómeno religioso nos forzará a tener permanentemente presente en nuestra descripción la intención subjetiva que anima los elementos materiales y la organización de los mismos. En resumen, nos proponemos una descripción comprensiva del fenómeno religioso basada en el material que ofrecen sus múltiples manifestaciones históricas.

2.2. Cuatro puntos de referencia para la comprensión de la estructura del hecho religioso

La primera característica del fenómeno religioso es su complejidad, originada por la enorme variedad de formas que reviste y por la riqueza de aspectos de cada una de estas formas. Por eso resulta imposible describirlo desde una perspectiva única. Para que nuestra descripción del hecho

religioso resulte menos inadecuada la realizaremos en torno a cuatro puntos que permiten organizar la variedad y riqueza de sus elementos y aspectos.

2.2.1. El ámbito de lo sagrado

En este primer punto pretendemos sensibilizarnos con la «atmósfera» en que están bañados todos los fenómenos religiosos, el «clima» que envuelve todos los elementos: personas, cosas, acontecimientos que componen una religión. Es lo que llamamos el ámbito de lo sagrado. Este ámbito no es una realidad ni un conjunto de realidades, no es una zona de lo real ni un acto determinado ni un conjunto de actos. Es una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto, que surge justamente cuando aparece lo religioso. Es muy difícil captar algo tan vago. Porque no se trata de una suma de elementos, sino de la forma de organizarse todos ellos componiendo un «rostro» preciso. Sucede lo que con el fenómeno estético. No basta con describir detalladamente los elementos que componen una obra de arte para comprenderla como tal. Para captar su belleza de obra de arte se precisa entrar en el nuevo mundo que llamamos «lo estético».

¿Cómo introducirnos en este mundo peculiar que llamamos «lo sagrado»? Hay un primer rasgo que lo caracteriza. Se trata de un mundo en que el sujeto se introduce tras el paso de un umbral. Este paso exige del sujeto una «ruptura de nivel». Como el testigo de la teofanía de la zarza que ardía sin consumirse (*Éxodo* 3), el sujeto que quiere entrar en el mundo de lo sagrado necesita «descalzarse», es decir, comenzar a existir de una forma nueva. El umbral de lo sagrado separa el mundo religioso del mundo de la vida ordinaria. Y no es que se trate de dos mundos compuestos de cosas o de acciones distintas. Se trata del mismo mundo vivido de una forma enteramente nueva. Un conocido fenomenólogo de la religión lo ha expresado en estos términos: «Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano; opone al mundo en el que el fiel vaga libremente a sus ocupaciones y ejerce una actividad sin consecuencias para su salvación otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como al borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente» (R. Caillois).

El ámbito de lo sagrado es el mundo de lo definitivo y de lo último ante lo cual todas las realidades de la vida ordinaria pasan a ser, por muy importantes que sean, simplemente penúltimas. Es el mundo de «*lo único necesario*», como se dice del Reino de Dios en el Evangelio, ante lo cual todas las cosas son sólo relativas, se reducen a la categoría de añadiduras. Pero no creamos que el ámbito de lo sagrado es un mundo poblado de nuevas realidades o una forma de ser del hombre que consista en la realización de nuevas acciones extraordinarias. Se trata del mundo y de la vida del hombre que, organizados en torno a un nuevo eje, adquieren una nueva dimensión y así pasan a constituir un nuevo ámbito. Por eso, para progresar en la «familiarización» con el ámbito de lo sagrado, es imprescindible descubrir la realidad cuya aparición confiere esa nueva dimensión a la realidad que la transforma en sagrado.

La reflexión sobre esta reacción del sujeto —auténtica armonía de contrastes— permite enriquecer la evocación del Misterio sin permitir en modo alguno su descripción por el hombre. A la luz de la presencia del Misterio se siente anonadado; por eso calificará al Misterio de realidad suprema, de ser sumo, sin que estos términos constituyan una definición del mismo. Su aparición sume al hombre en la vivencia del más profundo respeto; desde él designará el hombre religioso al Misterio como adorable Majestad. Frente a él el hombre se descubre a sí mismo como radicalmente pecador. Desde esa experiencia invocará al Misterio como Santidad y Dignidad augusta. Todos estos términos expresan la conciencia que el hombre tiene de que el Misterio representa para él la absoluta Trascendencia.

Pero este rasgo no agota la «experiencia» humana del Misterio. En ella, esa Trascendencia, sin perder un ápice de su absoluta «lejanía», se hace presencia interpelante, que interviene en el mundo del hombre y en su vida, aceptándole de manera incondicional. Este nuevo rasgo de la experiencia del Misterio no está en contradicción con el anterior más que para una consideración superficial. Una consideración más atenta lo descubre como implicado necesariamente en él. Por tratarse de una realidad absolutamente trascendente, su presencia no puede tener otro origen que una iniciativa suya totalmente gratuita. Es lo que expresa el sujeto religioso cuando, al describir

su conocimiento de Dios o del Misterio o su posible relación de amor con él, lo declara fruto de un acto de Dios más que de su propia iniciativa. «No me buscarías —hace decir Pascal a Dios en este sentido— si no me hubieses encontrado». Y tal es el sentido de la expresión de la carta de San Juan: «Por esto existe el amor: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó a nosotros» (4, 10).

Resumiendo cuanto hemos dicho: a partir de la reacción que provoca en el sujeto que se ve agraciado con su Presencia, el Misterio aparece como la realidad absolutamente suprema que irrumpe en la vida del hombre afectándole en su más íntimo centro de forma incondicional.

Pero de esta realidad el sujeto religioso ha ofrecido a lo largo de la historia de las religiones configuraciones notablemente diferentes. A él se refieren las «fuerzas divinas» en las religiones de nivel primitivo. En el politeísmo de las grandes culturas de la Antigüedad el Misterio aparece reflejado en las múltiples figuras de los muchos dioses que componen los diferentes panteones. De él es representación, racionalmente muy elaborado, el Brahmán, el absoluto de la tradición monista hindú. De él habla elocuentemente el budismo a través del silencio sobre Dios y la ausencia de toda representación divina. Las tradiciones monoteístas, por fin, le reconocen a través del nombre con que le invocan y le adoran como principio y fin de la propia existencia.

Pero todos los sujetos religiosos tienen conciencia de que ninguno de los nombres agota su realidad inefable, y de que tanto mejor lo conocen cuanto más clara conciencia toman de su insondable realidad misteriosa.

2.2.2. El Misterio, realidad que determina la aparición del ámbito de lo sagrado

En la tradición religiosa cristiana la realidad que hace surgir lo sagrado es Dios. Una cosa es religiosa o sagrada cuando es referida a Dios. Una persona es religiosa cuando se relaciona con «lo religioso»; lo sagrado comporta fundamentalmente una relación con Dios. Pero existen tradiciones religiosas que carecen de un nombre o una figura para Dios, como el budismo primitivo, y que son condiciones auténticamente religiosas. Por eso buscamos nosotros un nuevo nombre capaz de abarcar lo que en nuestra

tradición llamamos Dios, designado en otras religiones con otros nombres, o evocado en otras por la ausencia de todo nombre y el vacío de toda representación. Este nombre es el Misterio.

Con este término designamos en este primer momento esa realidad anterior y superior al hombre que aparece en su espacio vital cuando éste se introduce en el ámbito de lo sagrado y que lo abre a una reorganización del conjunto de su mundo y de su vida. No se trata, pues, de una verdad que el hombre sea incapaz de descubrir o de comprender, como cuando hablamos del misterio de la Trinidad, ni de una realidad oculta, como cuando hablamos de «los misterios de la naturaleza». Dos rasgos caracterizan la realidad designada con este nombre: su superioridad absoluta, su completa trascendencia y su condición de realidad que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto.

Su absoluta superioridad hace imposible una descripción directa de la realidad del Misterio. Tal descripción la pondría al alcance del hombre y la privaría de su absoluta trascendencia. Pero dependemos de un camino para precisar la evocación del Misterio sin riesgo para su condición trascendente y la descripción de la huella que deja su intervención en la vida del hombre; la percepción del eco subjetivo que su voz provoca en el sujeto religioso. Rudolf Otto, en una descripción que ha pasado a ser clásica, la resumió en su expresión: «experiencia del Misterio tremendo y fascinante». Tremendo y fascinante no indican aquí dos atributos del Misterio, sino dos componentes de la reacción del sujeto ante la presencia de lo numinoso, es decir, lo divino o el Misterio.

La experiencia de lo tremendo consiste en un «sentimiento» —que no es sólo emoción subjetiva— que se sitúa en la línea de los sentimientos de temor, aunque el sujeto se enfrenta a un peligro concreto que amenaza de una forma no menos concreta su integridad. En el sentimiento de lo tremendo prevalece en cambio la experiencia de la desproporción entre la realidad que lo provoca y nuestra propia realidad. Cuando Pascal escribe: «el silencio de los espacios infinitos me aterra», no expresa una sensación de miedo. En su expresión habla mas bien el estupor, el desconcierto que le produce la presencia de los espacios infinitos ante cuya magnitud el su-

jeto humano descubre su pequeñez y se experimenta como perdido. Algo semejante experimentamos todavía a pesar del dominio de la naturaleza que nos ha procurado la técnica, ante elementos naturales percibidos como enormes: la noche silenciosa y oscura, el desierto, una cima elevada y su soledad, etc. En la línea de estas experiencias está el «sentimiento» de lo tremendo que vive el sujeto religioso. En él se siente el sujeto literalmente *anonadado* ante la superioridad absoluta de la realidad que ha irrumpido en su vida. En él se siente el sujeto *sobrecogido* por lo que se aparece como «totalmente otro», y que lejos de dejarse captar en las categorías de su pensamiento, lo transciende totalmente y lo abarca y lo comprende por completo. De este sentimiento dan testimonio Abrahán y Jacob: ante la presencia de Yahvéh se declaran «polvo y ceniza».

Pero indisolublemente ligado con este rasgo de la reacción del sujeto ante el Misterio, como la otra casa de la misma experiencia, aparece el elemento de lo fascinante. Su presencia no solo anonada, desconcierta y aterra al sujeto, sino que, al mismo tiempo, lo maravilla y lo fascina. Por eso el sujeto es irresistiblemente atraído, literalmente cautivado por esa presencia que al mismo tiempo lo anonada y le procura la paz y la confianza indescriptibles de que dan testimonio, por ejemplo, los salmos.

2.2.3. La actitud religiosa

Para que exista religión no basta con que el Misterio aparezca en la vida de un hombre. Lo que convierte a un hombre en religioso no es el «sentimiento» de lo «totalmente otro» que en determinadas circunstancias de su vida pueda experimentar. A esa situación el sujeto debe responder de una forma bien precisa. Porque ante lo totalmente otro el hombre puede sentirse sobrecogido y reaccionar, presa del pánico, con la huida ante esa realidad tan comprometedora. Esta huida reviste con frecuencia la forma del olvido y de la búsqueda alocada del divertimiento. La presencia de un horizonte ilimitado puede suscitar en él la reacción de la desesperación que no osa tanto o que pretende llenarlo con sus propios recursos. La irrupción del Misterio puede también ser vivido como una invasión de la propia autonomía que provoca en el hombre la reacción de la rebeldía. ¿Cuál es la reacción que hace del hombre un sujeto religioso?

Es una actitud compuesta de estos dos rasgos aparentemente opuestos: reconocimiento del Misterio y búsqueda de la propia salvación en él. El primero de estos rasgos responde al carácter trascendente de la realidad que esta actitud tiene como término, a saber, el Misterio. El segundo, a su condición de realidad que interviene en la vida del hombre afectándole de manera incondicional.

El hecho de que el término de la actitud religiosa sea el Misterio —es decir, la realidad suprema— hace que en ella el hombre deba comportarse de una forma nueva en comparación con las actitudes que adopta frente a las realidades del mundo. Todas éstas son para él objetos de sus diferentes facultades y acciones. Todas le están ordenadas, giran en su órbita y existen en función de él. Para que la realidad suprema aparezca en el horizonte del hombre, éste debe consentir a ella como suprema y, para ello, dejar de considerarse el centro y aceptar esa realidad suprema como centro de su vida. En la actitud religiosa el hombre debe, pues, descentrarse en beneficio del Misterio. Su reconocimiento exige de él una actitud de abandono de sí y de entrega confiada de sí mismo en sus manos.

Pero ¿no exigirá este elemento de la actitud religiosa la desaparición del sujeto humano? ¿No deberá éste abdicar de su condición de sujeto, de ser libre, para que sea posible esa aceptación del Misterio? Si así fuera, nuestra descripción de la actitud religiosa coincidiría con la descripción que hacen de ella autores no creyentes cuando afirman que la libertad del hombre es incompatible con el reconocimiento de la existencia de Dios o que el hombre como ser libre muere al contacto con el absoluto.

Pero esto no es necesariamente así; porque el reconocimiento del Misterio comporta un nuevo aspecto que hemos dejado hasta ahora en la penumbra. Este reconocimiento no comporta tan solo abandono de sí; o, mejor, este abandono no consiste en una pasiva renuncia al ejercicio de las propias posibilidades. Por el contrario, el reconocimiento de la Trascendencia absoluta supone el total «trascendimiento» del hombre. Y éste comporta la puesta en tensión extrema de las facultades humanas como único medio de vislumbrar ese más allá de sí mismo que se anuncia en la aparición del Misterio. La presencia del absoluto en la vida de un hombre no ciega las

fuentes de energía que hay en él. Al contrario, libera al máximo estas energías al proponer a las facultades del hombre un objetivo que supera todos los objetivos finitos. La aparición del infinito no supone una barrera que encierre al hombre, sino la ruptura de todas las barreras que supone el carácter del mundo.

Por eso, al mismo tiempo que abandono confiado, la relación religiosa es *actitud salvífica*. Toda religión aparece como el anuncio de un evangelio, de una buena nueva: la buena nueva de la salvación. El celebre texto budista tiene aplicación universal en el mundo de las religiones: «como el mar inmenso está todo él penetrado de un solo sabor, el sabor de la sal, así este sistema está penetrado de un solo sabor, el sabor de la salvación».

La idea religiosa de salvación comporta tres elementos que analizaremos sucesivamente. En primer lugar, la toma de conciencia de una situación de mal de la que la salvación viene a liberar. Toda salvación aparece como redención de una situación vivida como negativa. Las formas concretas en que las distintas religiones se han representado esa situación de mal son muy numerosas. El mal ha podido aparecer como un ser maligno superior al hombre y bajo cuyo dominio se encuentra éste sometido. O como la condición terrena y corporal a que se ve sometido el elemento espiritual del hombre, indebidamente privilegiado como único constitutivo del sujeto. O como la situación de sufrimiento a que se ve condenado el hombre como fruto de su sed radical, de su deseo. En la tradición religiosa cristiana el mal del que el hombre aspira a ser salvado se designa con el nombre de pecado. Este nombre no se refiere fundamentalmente a la transgresión de unos preceptos concretos, sino a la opción fundamental enraizada en la condición finita del hombre —aunque no se confunda con ella— por la que el hombre, situado en la presencia del Misterio, decide ser, encerrándose en sí mismo, renunciando a las posibilidades que esa presencia le descubre o queriendo realizarlas con sus solos recursos. De este mal radical, de esta situación de perdición, busca el hombre ser salvado en la actitud religiosa.

Pero la salvación comporta un segundo aspecto positivo: consiste éste en la concesión al hombre de una perfección plena y definitiva. ¿En qué consiste la plenitud de esta perfección que confiere la salvación re-

ligiosa? No, ciertamente, en la acumulación de los diferentes bienes que el hombre puede obtener por el ejercicio de sus diferentes facultades. La vida religiosa no proporciona al hombre un enriquecimiento en ninguno de los aspectos de que se compone su vida. Pero toma una vida condenada como totalidad al fracaso a pesar de los logros parciales que haya obtenido, y le confiere la salida feliz de un sentido. La salvación religiosa, diríamos en otros términos, no viene a aumentar el haber del hombre, a acrecentar sus posesiones, ni a hacer más eficaces sus múltiples acciones, sino que transforma totalmente su ser. Aunque, naturalmente, esta transformación del ser del hombre no deja indiferentes el orden de la acción ni el del poseer ni el de su relación comunitaria, ya que todos estos niveles de la persona se ven transformados cuando su ser ha sufrido una transformación radical.

El hombre religioso expresa lo esencial de su vivencia de la salvación al poner a Dios, al Misterio, como única realidad capaz de proporcionársela. Después de haber pedido a Dios muchos bienes, dones y consuelos, el sujeto religioso termina por clamar a Dios: «¿cuándo veré tu rostro?», «muéstrame tu rostro, Señor». Con ello manifiesta de la forma más elocuente que la salvación no consiste en la adquisición de unos bienes, sino en el paso de una forma de ser a otra, determinada por una nueva relación con Dios. En este sentido podríamos resumir la idea religiosa de salvación en la expresión de un conocido fenomenólogo de la religión: «la salvación es la Potencia (el Misterio) vivida como bien» (G. van der Leeuw).

De aquí se deriva el tercer rasgo integrante de esta noción. La salvación religiosa tiene como agente un ser superior al hombre. No se salva el hombre a sí mismo, sino en virtud de la intervención de un salvador, figura casi universal en el mundo de las religiones, que viene de lo alto. La salvación no es resultado de una conquista del hombre, sino fruto de la gracia.

Resumiendo los elementos de la actitud religiosa que hemos descrito, diremos que, a la aparición del Misterio en su vida, el sujeto religioso responde reconociendo ese Misterio en una actitud de confiado abandono y de total trascendimiento de sí mismo y esperando y buscando en ese reconocimiento su perfección ultima, su salvación definitiva.

2.2.4. Las mediaciones en que se hace presente el Misterio y las expresiones de la actitud religiosa en la vida del sujeto

Los elementos del hecho religioso enumerados hasta ahora no bastan para dar cuenta de todos los aspectos de las diferentes religiones en que este hecho se encarna. Hasta ahora, en efecto, la religión ha aparecido como una relación interior del hombre con una realidad invisible; tal relación, por lo que de ella hemos dicho hasta ahora, tendría su lugar en lo más íntimo del sujeto y sólo afectaría al foro más interior de la conciencia. En cambio, las religiones de que da testimonio la historia aparecen como hechos históricos, dotados de un espesor espacial, temporal, corporal y social que los sitúa en medio del cosmos, de la sociedad y de la historia. ¿Cómo surge este nuevo elemento? ¿Cuál es su función? ¿Cuál su importancia dentro de la vida religiosa? ¿Cómo se articula con los elementos anteriormente descritos? Responder a estas cuestiones es lo que pretende este cuarto apartado de nuestra descripción.

Los apartados anteriores nos han familiarizado con los dos polos de la relación religiosa. El polo principal está constituido por el Misterio, la realidad invisible, inefable, sumamente trascendente, que afecta al hombre íntima e incondicionalmente. El segundo polo de la relación religiosa es el hombre, todo el hombre, ya que todo él se ve afectado por la presencia del Misterio en su vida. Pero este hombre es constitutivamente mundano, corporal, comunitario. Su forma de existir es «ser en el mundo», ser exteriorizándose en la corporalidad, distendiéndose en la duración y refiriéndose a otros sujetos. ¿Cómo puede el Misterio hacerse término de una relación efectiva para un hombre así? Condición indispensable para ello será que el Misterio, sin dejar de serlo, se haga presente en el mundo espacio temporal, en la historia del hombre. A esta necesidad vienen a responder las mediaciones «objetivas» del Misterio. En efecto, sin aparecer en el mundo, el Misterio pasaría desapercibido para el hombre. Pero su aparición no puede convertirlo en objeto del mundo. Por eso en todas las religiones existen una serie de realidades mundanas que, sin dejar de ser lo que son, sin perder su condición de tales realidades mundanas, adquieren la capacidad de remitir al hombre, a través del significado que como tales realidades del mundo

poseen, a la realidad invisible del Misterio. Son lo que la fenomenología reciente de la religión denomina las *hierofanías*, las apariciones de lo sagrado, o, en el lenguaje de nuestra descripción, las manifestaciones del Misterio. Para penetrar en el conocimiento de este nuevo e importante elemento del hecho religioso, nos referimos, en primer lugar, al hecho de su existencia y a algunos de los rasgos que ese hecho manifiesta, que nos introducirán en el conocimiento de su estructura.

La existencia de las hierofanías es un hecho fácilmente observable en todas las religiones. En todas existe una multitud de realidades del mundo, a través de las cuales el sujeto ha reconocido la presencia de la realidad suprema. Tales han sido el cielo y los astros, la tierra y los fenómenos naturales, los acontecimientos de la historia, las mismas personas y sus obras. Además de muy numerosas, esas realidades son muy variadas. Por otra parte, dentro de la historia religiosa de la humanidad, y en el interior de cada una de las religiones, las hierofanías han sufrido transformaciones importantes. Toda historia religiosa es un proceso permanente de sacralización de determinadas realidades antes tenidas por profanas y de secularización de otras antes sagradas. La multiplicidad y variedad de las hierofanías es tal que M. Eliade ha podido escribir con toda razón: «debemos estar dispuestos a aceptarlas en cualquier sector de la vida: fisiológico, económico, espiritual o social», ya que «no sabemos si existe alguna cosa objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etcétera, que no haya sido alguna vez, en el curso de la historia de la humanidad, transfigurada en hierofanía». «Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía» (*Tratado de historia de las religiones*).

Las hierofanías no se presentan como entidades aisladas sino bajo la forma de «constelaciones» o conjuntos de realidades mutuamente relacionadas. Estas constelaciones componen tres grupos principales que caracterizan a las grandes familias de religiones. El primero tiene como lugar hierofánico principal la naturaleza: cielo y astros o tierra y fecundidad, principalmente; el segundo, la historia y los acontecimientos en que se realiza; el tercero, la misma persona humana, sus funciones y acciones más importantes.

Estos conjuntos hierofánicos presentan una última propiedad importante. Generalmente muestran una correspondencia estrecha con la situación cultural y social del hombre o del pueblo que los viven. Así, una cultura nómada suele tener sus hierofanías propias, tomadas generalmente del «cielo» y sus elementos. Una cultura sedentaria y agrícola toma por lo general sus hierofanías de la tierra y los acontecimientos y fenómenos relativos a la fecundidad, etc. Y es frecuente que el cambio de situación comporte un cambio en las realidades tenidas por hierofánicas.

Todos estos rasgos que comporta el hecho de las hierofanías nos permiten descubrir la estructura del proceso mismo de manifestación del Misterio que tiene lugar en ellas. El Misterio se hace presente en las realidades hierofánicas, pero se hace presente como Misterio. Es decir, no se convierte en objeto del mundo. Por eso no transmuta la entidad física ni la apariencia de la realidad hierofánica. Pero una realidad dotada antes sólo del significado que como tal realidad natural tiene, al pasar a ser hierofánica adquiere la capacidad de remitir al hombre a través de su significado hacia la realidad invisible que así se hace presente en ella. Las realidades mundanas quedan así «transignificadas»; son convertidas en símbolo de una realidad invisible que, sin perder su condición de invisible, se hace presente a través de ella. ¿Cómo tiene lugar este proceso de transfiguración?

Es indudable que el hombre no inventa estos símbolos por completo. ¿Cómo podría él crear una referencia a una realidad que está más allá, infinitamente más allá de sí mismo? Pero también parece claro que el hombre interviene en el proceso hierofánico. ¿Cómo se explicaría de otra forma la variedad de las hierofanías y la correspondencia con la situación cultural del hombre que las vive como tales? En las hierofanías proyecta el hombre la presencia necesariamente inobjetiva del Misterio que le afecta interiormente, y esta proyección en el mundo exterior, esta exteriorización es la única forma de vivir, de hacer suya la presencia misteriosa de la realidad absolutamente trascendente.

En íntima conexión con las mediaciones en que el Misterio se hace presente al hombre se sitúan las expresiones de todo tipo en que el hombre manifiesta, y así vive y realiza, su actitud interior de acatamiento y de ado-

ración de ese Misterio. El hombre, como hemos visto, se ve afectado por la presencia del Misterio en la «fina sustancia del alma», como decían los místicos; pero necesita difractar de las diferentes facetas de su existencia ese «toque interior» para vivirlo humanamente. De aquí surgirán las expresiones que prestan densidad histórica a esa actitud interior que hemos descrito en nuestro punto anterior. La manifestación del reconocimiento de la Trascendencia en la dimensión espacial del hombre hará surgir por necesidad unos lugares sagrados en los que concentra espacialmente el sujeto su interior sentirse afectado por lo divino. La necesidad de distenderse en la duración temporal llevará al hombre religioso a distinguir unos tiempos sagrados: la fiesta, como medio para vivir su relación religiosa. La actitud religiosa, difractada en la faceta racional del sujeto, dará lugar al surgimiento de la doctrina religiosa, del dogma y la teología. El sentimiento humano traducirá en el fervor y la emoción religiosa la aceptación de la presencia trascendente. Por último, el carácter comunitario del sujeto hará surgir la expresión comunitaria de la actitud religiosa que determinará el nacimiento de la Iglesia, la fraternidad, la secta y las diferentes formas históricas de comunidad religiosa.

La condición finita y corporal del sujeto le llevará a desgranar en actos concretos esa actitud religiosa difractada en las facetas de las diferentes dimensiones humanas. Así surgirán la oración, el sacrificio, el ayuno, la limosna, la peregrinación y las casi innumerables acciones concretas en que cada sujeto religioso expresa el reconocimiento del Misterio.

Así es como aparecen las diferentes religiones históricas que conocemos. Las diferentes circunstancias culturales, sociales, económicas y políticas confieren a éstas su gran variedad. La relación del hombre con el Misterio que late en todas ellas les confiere el aire común de familia, la semejanza estructural que nos permite reconocerlas a todas como verdaderas religiones, como manifestaciones de un mismo hecho religioso.

La explicación que acabamos de ofrecer del nivel expresivo del fenómeno religioso nos muestra que las hierofanías y los actos en que se realiza, desgranándose en el tiempo y en el espacio, la actitud religiosa son necesarios para que exista la religión, dada la condición corporal del

hombre. Ni siquiera las religiones que se han presentado como una reforma interiorizadora de una tradición que concedía demasiada importancia a los elementos exteriores, tal como el cristianismo, que invita a adorar a Dios en espíritu y en verdad, han podido suprimir la existencia de un conjunto de realidades y acciones exteriores en las que se hiciera realidad la actitud religiosa. Pero conviene añadir inmediatamente que tales mediaciones son relativas; que están sujetas a cambios necesarios y que no se pueden absolutizar, por importantes que parezcan, sin que perviertan en lugar de servir a la actitud religiosa.

3. VIDA RELIGIOSA Y VIDA PROFANA

En este último apartado recogemos una cuestión que ha ido apareciendo en todos los puntos anteriores sin que le hayamos dedicado la atención que merece. ¿Cuál es la relación entre el ámbito sagrado y la vida profana? ¿Qué relación guarda la salvación religiosa que transforma el ser del hombre y el progreso humano que mejora sus condiciones de vida en el mundo? ¿Cómo influye en la vida profana de un hombre el reconocimiento por éste del Misterio como realidad que le salva?

Si la relación religiosa afecta al hombre en el centro mismo de su ser personal, todas las dimensiones de su existencia y todos los actos de su vida se verán afectados por ella. Pero, ¿no conducirá el reconocimiento de este hecho a la conclusión de que nada es profano para el hombre religioso y de que todo en él se ve determinado por la intención religiosa? ¿Será posible mantener en este caso la legítima autonomía que poseen las diferentes esferas de lo humano: científica, técnica, ética, política, etc., autonomía que nuestra situación de secularización nos fuerza a reconocer? El hombre, cuyo interior se ha visto afectado por el Misterio, expresa esa presencia, en primer lugar, a través de las acciones sacrales «necesarias pero sólo relativas» que constituyen la vida específicamente religiosa. Pero tales mediaciones no son las únicas. La actitud fundamental de aceptar el Misterio como sentido de la vida debe influir en el conjunto de la vida humana. Cómo deba influir

es el problema fundamental de la relación sagrado–profano.

Esta relación ha sido y es vivida y pensada siguiendo diferentes modelos. Según el primero, la actitud religiosa se viviría exclusivamente en las acciones sacrales: oración, participación en el culto, pertenencia a una sociedad religiosa, etc. Así privilegiado lo sacral, su relación con lo profano puede ser entendida de dos formas extremas. La primera consiste en declarar la vida religiosa paralela a la vida real sin concederle apenas influencia sobre ella. Tal postura somete al hombre religioso a un dualismo insostenible que le condena a desembocar en una actitud que declara lo religioso, confundido con lo sacral, superfluo para la vida real. Desde esta concepción se terminará, pues, por declarar lo secular, lo profano, única realidad importante, y descalificar lo religioso como superfluo para el hombre.

Pero, aceptada la identificación de lo religioso con sus expresiones sacrales, puede adoptarse una actitud contraria a la anterior. El hombre debería, según ella, consagrar el conjunto de su vida, es decir, someter todas sus dimensiones y acciones al dominio de la vida religiosa sacral. Esta sometería todas las actividades del hombre a sus orientaciones y criterios y terminaría por desconocer la autonomía de la vida profana y suplir su funcionamiento normal.

Entre estas dos soluciones extremas cabe un modelo que piense la relación sagrado–profano, reconociendo su entidad y su autonomía a los dos órdenes y buscando una articulación que respete la relación real que tienen en el seno del sujeto que los vive. La relación religiosa es vivida también en la vida profana; se expresa también en ella. Es decir, acepta la vida humana en todas sus dimensiones: pública, profesional, ética, como mediaciones para su realización. Pero su condición de orden de lo último y definitivo en el hombre permite la acción de la vida religiosa sobre el orden de lo profano sin privar a éste de su especificidad y su autonomía y sin imponerle criterios externos de acción.

Intentando aplicar estos principios generales, diríamos que la relación religiosa tiene como consecuencia inmediata una forma peculiar de orientación fundamental de la vida que se caracteriza por estos rasgos: la

aceptación gozosa de la misma como obra no del azar ni de la necesidad o el destino, sino de un designio personal amoroso; la orientación de la misma hacia un fin igualmente personal, que permite vivirla en la esperanza y la confianza; la consiguiente visión de la historia humana como una obra común en la que las acciones de los hombres encaminan a todos y cada uno, a pesar de los retrocesos que impone la presencia del mal, a una forma nueva de ser que responda a sus mejores aspiraciones. una forma de ser en la que la justicia se imponga a la injusticia, el amor al odio, y en la que los valores más elevados se hagan realidad. Así la vida religiosa comporta una forma peculiar de entender y de vivir la vida humana. Esta an-tropología práctica, introducida por la vida religiosa, es el «terreno intermedio» que permite una influencia de la misma sobre la vida profana del hombre que no prive a ésta de su autonomía.

A través de esta orientación fundamental de la vida, la relación religiosa influye en la actividad profana del hombre, en primer lugar, prestándole un sentido último, ese sentido que el hombre sigue anhelando cuando ha agotado todas las explicaciones y que se concreta en la esperanza de un definitivo valor de la persona. Influye, además, *desabsolutizando* las realidades mundanas, las acciones del hombre, las instituciones que instaura e incluso el conjunto de todas ellas condensado en la noción de mundo y de historia.

La relación religiosa puede no prestar contenidos concretos a las diferentes acciones humanas, pero tampoco les es enteramente indiferente, ya que, en virtud de la orientación fundamental a que las refiere, excluye algunos de ellos y promueve la búsqueda por el hombre de los que mejor respondan a esa orientación.

A la luz de estos principios generales, la vida religiosa aparece como una actividad específica en la que se hace realidad una no menos específica dimensión del hombre: su apertura, su gratuita capacidad de relación personal con una realidad infinita de la que procede y a la que se encamina. Esta actividad anclada en lo más profundo de la persona, convive en el hombre con el resto de las actividades humanas en las que se expresan las demás dimensiones del hombre. No las puede sustituir. Tampoco puede verse su-

plida por ellas sin que el hombre resulte empobrecido. La articulación entre todas esas dimensiones y entre los niveles de realización de todas ellas constituye la difícil y hermosa tarea del hombre que acepta todas las posibilidades que le ofrece su condición humana.

CAPÍTULO 4

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. HECHO Y RELATO

Ricardo Blázquez • Xavier Pikaza

1. LA REVELACIÓN COMO HISTORIA

1.1. La revelación es un hecho histórico y se precisa como historia de salvación.

La revelación no es una idea sobre el ser del hombre o sobre el ser de Dios. Las ideas permanecen siempre igual y expresan aquello que existe o puede existir en todos los momentos. Por el contrario, la revelación cristiana, tal como está fundamentada en el Antiguo Testamento y culmina en el acontecimiento de Jesús y en la realidad de la Iglesia, se expresa en una historia bien concreta: tiene unos fundamentos, un comienzo, un desarrollo y una meta.

La revelación no es tampoco un elemento de la naturaleza humana. Su historia sería la historia del hacerse religioso de la humanidad. Su valor se escondería en el hecho de ser el desvelamiento (aclaración) de aquello que está escondido en la esencia del hombre. En contra de eso, pensamos que la revelación cristiana ofrece siempre una estructura dual: Es la historia del encuentro de los hombres con Dios y cuenta con dos factores esenciales, Dios y el hombre.

La revelación es, según eso, un acontecimiento que pertenece a Dios, pero implica necesariamente una respuesta (aceptación) humana. Si los hombres no reciben la palabra que Dios les comunica (porque no pueden o no quieren recibirla), Dios permanece definitivamente solitario. Al mismo tiempo, la revelación es un acontecimiento que pertenece a los hombres, pero supone la presencia de un don o una palabra superior (de lo divino). Sin ese don superior, al pensar que alguien le habla, el hombre estará hablando sencillamente consigo mismo.

Esto significa que la revelación es un acontecimiento relacional que afecta de manera distinta pero igualmente importante al ser de Dios y al ser de los hombres. Revelación es el hecho de que Dios se da a los hombres; el hecho de que el hombre encuentra su verdadera realidad, su hondura humana y su futuro en el campo de apertura y donación de Dios. La palabra de Dios y la realización del hombre vienen a formar una misma historia; es lo que desde Dios llamamos «historia de su revelación» y desde el hombre «historia de su verdadero hacerse humano o salvación». Esa historia no se puede deducir de ninguna ley o presupuesto anterior; se trata de un hecho primario que descubrimos por la fe, y desde ese hecho podemos precisar todo el resto de las cosas (sentido de Dios y de los hombres).

Desde el punto de vista del hombre, la revelación se concreta como aquel proceso en que la humanidad encuentra el sentido de Dios. Se trata de un proceso que ofrece caracteres activos y pasivos; ciertamente, los hombres han podido desvelar el ser de Dios, pero, a la vez, ha sido Dios el que desvela su ser para los hombres. Pues bien, dejándose encontrar por Dios, el hombre encuentra su realidad auténtica; por eso, la revelación se ha precisado en forma de historia de salvación.

Teniendo esto en cuenta, podemos establecer dos conclusiones muy sencillas:

[1] El hombre alcanza su verdadera realidad (se va haciendo humano) en el campo de la revelación de Dios y en la medida en que Dios se manifiesta.

[2] Por su parte, la realidad de Dios se expresa, se expansiona y se realiza totalmente al abrirse hacia los hombres. En otras palabras: El hombre es hombre definitivo cuando acepta la palabra de Dios; y Dios llega a su hondura divina al revelarse para los hombres como el Hijo (Jesús) y el Espíritu.

1.2. Las fases de la historia de la salvación

Si miramos desde Dios, su revelación o su apertura hacia los hombres, tiene tres momentos:

[1] Podemos hablar de Dios como el ser original, la realidad de trascendencia que se expresa en nuestra historia; esa experiencia es, de algún modo, un dato de todos los pueblos, pero ha recibido caracteres especiales en el pueblo de Israel (Antiguo Testamento).

[2] En un segundo momento debemos afirmar que Dios se revela en Jesucristo; dicho de otra forma, Jesucristo es la revelación de Dios (Dios que se ha dado de manera total y se halla entre nosotros como un hombre).

[3] En un tercer momento sabemos que la fuerza de la revelación de Dios es el mismo Espíritu de Jesús que está presente como su herencia en medio de los hombres (de manera especial en el misterio o sacramento de la Iglesia).

Mirada desde ese punto de vista de Dios, la revelación se nos manifiesta como «historia», un proceso que abarca tres momentos. Pero como estamos refiriéndonos al misterio de un Dios que sobrepasa todas las estructuras del tiempo de los hombres, no podemos traducir los momentos de esa historia de Dios en términos «cronológicos». Por eso afirmamos que *Dios es Padre, Hijo y Espíritu* en un plano que sobrepasa todos los elementos de la historia del mundo, ofreciéndoles al mismo tiempo base y fundamento.

Esto significa que la «historia de la salvación» (o el camino en que los hombres encuentran su autenticidad humana) es una expresión o consecuencia del misterio primigenio de la revelación trinitaria de Dios (es Padre, es Hijo y es Espíritu). Lo que podríamos llamar el «tiempo de la búsqueda de los hombres», que se centra en el Antiguo Testamento en los caminos de la experiencia de Israel, corresponde al primer plano de la «apertura de Dios». La presencia de Dios en el Hijo se identifica para nosotros a la vida y a la Pascua de Jesús; en Jesús la apertura de Dios y la historia de un hombre de la tierra se corresponden perfectamente, de tal manera que el centro de la historia de los hombres viene a ser el mismo centro del Dios que se revela. En tercer lugar, el tiempo de los hombres, que partiendo de Cristo buscan la plenitud de Dios (Iglesia), corresponde a lo que llamamos

presencia del Espíritu. Teniendo esto en cuenta, y situando los tres momentos en el conjunto de la apertura de la humanidad a lo divino, podemos distinguir cinco momentos de la historia de la salvación.

[1] *La humanidad que busca* constituye el primero de esos momentos. Se trata de un momento que es cronológicamente anterior a los demás, pero perdura, todavía, en aquellos hombres y pueblos que no se han puesto en contacto con la revelación judeo-cristiana. Sin esta primera actitud de búsqueda, sin las diversas formulaciones religiosas de los pueblos que anhelan lo divino, sin la capacidad religiosa del hombre, carecerían de sentido todos los demás momentos. Dios puede hablar a los hombres y dirigirles hacia su plenitud, porque los hombres pueden escucharle y han estado desde siempre en actitud de escucha.

[2] *Israel* nos ofrece el ejemplo típico de un pueblo que se caracteriza por su búsqueda de Dios. Desde un punto de vista fenomenológico, el dato distintivo de ese pueblo lo constituye el hecho de haber introducido el encuentro con Dios en las coordenadas de una historia de realización humana. Sin embargo, para nosotros los cristianos Israel se ha convertido en el lugar donde la búsqueda de Dios ha encontrado su plenitud y su sentido; por eso lo aceptamos como «antiguo testamento» o preparación de la palabra definitiva de Dios que ha de venir en Cristo. Dios mismo actuaba en los caminos de la búsqueda de Israel y lo trataba como pueblo de su elección. Esto no significa que Israel pueda tener una ventaja por sí mismo; su ventaja consiste en ser representante de los otros pueblos, realizando en nombre de toda la humanidad un camino de «maduración y prueba» que desembocará en el Cristo. En otras palabras, toda la historia de Israel representa la maduración de la humanidad para el surgimiento de Jesús como salvador (presencia total de Dios entre los hombres).

[3] *Jesús de Nazaret* es el hombre en que la búsqueda de Dios ha llegado a su perfección definitiva: en este sentido es representante de toda nuestra historia, es culminación de Israel. Lo que se hallaba velado alcanza aquí su verdad definitiva. Pero al realizarse plenamente como «hombre que busca a Dios» Jesús se muestra, al mismo tiempo, como Dios que se autoexpresa (se hace presente entre los hombres). En Jesús concluye el

camino de los hombres que buscan su realidad y de Dios que se revela. Por eso es Jesús «el hombre definitivo», el hombre que vive en la cercanía de Dios, de tal manera, que su muerte se precisa como principio de vida (resurrección). Aquel gran proceso de la historia que partía de la totalidad de los hombres y se concentraba en Israel se ha venido a resumir definitivamente en un solo hombre (Jesús), que es representante de todos y principio de salvación para todos ellos.

[4] *La Iglesia* constituye el lugar vital donde los hombres que buscan a Dios se encuentran con Jesús y aceptando su espíritu (su fuerza de transformación y su ideal) se encaminan hacia la plenitud de lo humano. Esto supone que la historia de la salvación no «se clausura» con Jesús; al contrario, habiendo encontrado su centro (su verdadero punto de partida y fundamento), la historia de la salvación comienza a mostrarse de forma nueva, como el camino de los hombres que, partiendo de Jesús, tienden hacia la verdadera humanidad (al Padre) por medio del Espíritu.

[5] *La humanidad entera* sigue siendo la meta de la historia de la salvación. Habíamos dicho que era el camino de búsqueda de la humanidad el que venía a concretarse en Israel y culminaba en Cristo. Pues bien, ahora tenemos que añadir que la obra del Cristo, continuada como fundamento de salvación por medio de la Iglesia, tiende hacia la transformación de la humanidad. La Iglesia no existe para sí misma, sino para el mundo. Su función primordial no es la de permanecer estáticamente en sí misma sino ofrecerse y transformarse para bien y salvación de todos.

Tales son las fases de la historia de la salvación. En un primer momento existe un avance de concentración y profundización que nos lleva desde la humanidad entera por medio de Israel al Cristo. En un segundo momento tenemos un avance hacia la transformación del mundo. Desde el punto de vista de Dios, estos momentos corresponden a la obra del Padre, del Hijo y del Espíritu. Desde un punto de vista de los «testimonios de la revelación» (Biblia) tendremos que hablar del antiguo y nuevo testamento; el primero va de la humanidad entera al Cristo; el segundo nos lleva desde el testimonio de Cristo a la transformación de la humanidad. Es lo que veremos en las indicaciones que siguen.

2. TEOLOGÍA BÍBLICA E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La teología bíblica se puede definir como el estudio del encuentro del hombre con Dios en sus diversas fases de preparación (Antiguo Testamento), centro (Cristo) y cumplimiento (Iglesia). En esa teología se refleja en unos libros especiales que reciben el carácter de sagrados y canónicos o normativos (Biblia). Las grandes religiones de la humanidad, nacidas después del descubrimiento de la escritura, fijaron su experiencia original en unos libros sagrados que han venido a convertirse en fundamento de su actitud humana y su doctrina. El hinduismo nos ofrece toda la gama de la literatura brahamánica; el budismo, sus cánones; el Islam, su Corán. Los libros sagrados de Israel, contenidos en lo que llamamos nuestro Antiguo Testamento, reflejan una experiencia humana y religiosa de mil quinientos años, que, según nuestra convicción de cristianos, ha venido a culminar en el acontecimiento de Jesús y de la primera Iglesia, tal como se refleja o interpreta en la segunda parte de nuestra Biblia, que nosotros conocemos con el nombre de Nuevo Testamento.

2.1. Teología del Antiguo Testamento. Su punto de partida

La teología del Antiguo Testamento constituye el reflejo y la interpretación de la historia particular del pueblo de Israel en su dimensión de búsqueda de Dios y de experiencia de lo divino en medio de su historia. Sus temas primordiales están formados por las viejas tradiciones de las tribus primitivas que, viniendo de diversas partes del desierto, han penetrado un día (desde 1800 hasta el 1200 a. de C.) en el territorio palestino, integrándose como un pueblo unido en lo social, político y religioso en el tiempo que va desde los Jueces hasta el reinado de David (hacia el año 1000 a. de C.). Esas tradiciones son el éxodo, la alianza y la promesa.

Israel es el pueblo del *éxodo*. Algunos de sus antepasados habitaron en un tiempo como huéspedes en busca de alimento en el país más fecundo de Egipto; pero llegaron a sentir la esclavitud de una tierra y de un dominio extraño, y salieron de Egipto con el intento de alcanzar su libertad y su tie-

rra. En la huida sintieron la ayuda de la mano de Dios. Desde entonces Dios ha sido para ellos el poder amigo que les salva del peligro, les asiste en el momento en que buscan libertades, les fundamenta como pueblo.

Israel es también el pueblo de la *alianza*. Las noticias que tenemos sobre el origen de esta experiencia religiosa no son muy precisas; es probable que algunos antepasados de Israel veneraran al Dios del Pacto en el Sinaí; quizá ese Dios constituía el atractivo propio de Siquem, en el centro de Palestina. Lo cierto es que, desde muy pronto, Israel se estructura religiosamente como pueblo de la alianza: está ligado a Dios con un pacto de fidelidad, y Dios le asiste en forma de protector. En esta perspectiva, Dios se revela en Israel como amigo que está con el amigo, como esposo que ayuda a su esposa.

Israel es, finalmente, el pueblo de la *promesa*. Como en los otros casos, el origen del tema de la promesa está velado en el principio de los tiempos. Lo cierto es que Israel se ha sentido desde el principio como depositario de una palabra de promesa de su Dios que le asegura plenitud, futuro abierto, vida. Dios se refleja así como el Señor de la esperanza, el que se encuentra por encima de su pueblo y puede abrirle un futuro siempre nuevo de plenitud, de ideal y de existencia.

Esas tres tradiciones enmarcan todo el principio religioso y humano de la historia de Israel. En ellas se encuentra el núcleo del primer conjunto de libros del Antiguo Testamento, es decir, del *Pentateuco* (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números* y *Deuteronomio*). Esas tradiciones, originalmente distintas, han venido a convertirse en unidad en estos libros: De las promesas patriarcales se pasa a la estancia con Egipto y el éxodo; del éxodo, en el camino que conduce hacia la tierra prometida, se pasa a la alianza. Todo el conjunto ha recibido un prólogo (textos sobre la creación en el *Génesis*) y ha venido a culminar en una serie de disposiciones legales y observaciones genealógicas que determinan el sentido de Israel ante Dios y ante la historia de los hombres.

2.2. Teología del Antiguo Testamento. Reformulaciones y aplicaciones

Sobre ese punto de partida, constituido por las viejas tradiciones del *Pentateuco*, Israel ha elaborado una vivencia religiosa muy amplia que se

viene a reflejar en diferentes conjuntos de libros. Son extraordinariamente significativos los libros que narran la historia del pueblo a la luz de las promesas y la alianza en un contexto teológico que se conoce con el nombre de «deuteronomista» (por estar cercano al *Deuteronomio*); nos referimos a *Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 de Samuel* y *1 y 2 de Reyes*. En una perspectiva distinta y desde coordenadas fundamentalmente cúlticas, la misma historia se repite en *1 y 2 de Crónicas*. Algunos de los momentos de la vida de Israel en el siglo II a. de C. se han narrado en *1 y 2 de Macabeos*.

La experiencia poético–sapiencial de Israel, que por su forma se acerca a la de todo el Oriente de aquel tiempo, se ha fijado en unos libros que llamamos «sapienciales». Son libros que tratan del problema del hombre ante Dios y su destino (*Job* y *Eclesiastés*); se ocupan del saber del hombre ante la vida y ante Dios (*Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría*), o cantan litúrgicamente la grandeza del Dios de Israel (*Salmos*). Estos libros, con los anteriores (los históricos), forman parte del legado religioso de Israel y nos transmiten su postura ante el misterio y ante los grandes problemas de la vida. Sabiamente, Israel y la Iglesia los toman como sagrados o normativos (canónicos). Sin embargo, el lugar donde se expande y se precisa la experiencia fundamental del Pentateuco no es aquí, es en los profetas.

El *profetismo* constituye un fenómeno religioso universal: hay hombres que hablan de Dios, hombres que muestran la voluntad y la exigencia de Dios para su pueblo. En Israel hubo en principio profetas de carácter extático que evocaban la presencia de Dios por medio del entusiasmo, el éxtasis, el rapto. Sin embargo, desde el siglo VIII, a. de C., hasta el V a. de C., hubo una serie incomparable de personas religiosas que, dentro de una absoluta sobriedad de formas, supieron traducir la voluntad de Dios para su pueblo; son los hombres cuyo recuerdo y palabra se conserva en los grandes libros de *Isaías, Jeremías* y *Ezequiel* o en los pequeños de *Oseas, Amós, Míqueas, Abdías, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías*. Lo distintivo del profeta de Israel es el hablar en nombre de Dios para su pueblo; el origen de su palabra está en la fidelidad a la alianza, en la fidelidad del pueblo ante su Dios; consecuencia de esa fidelidad es la justicia interhumana; la meta a la que tiende la historia de los hombres es el

premio de justicia de Dios que se revelará o el castigo por la infidelidad y el pecado de los hombres.

Nacido en un contexto anterior (Cf. 2 *Samuel* 7), pero arraigado profundamente en el ámbito profético, está el tema del *mesianismo*. El mesianismo tiene un principio lejano en la concepción oriental de la presencia de Dios en los reyes; Israel ha sabido adaptar esa experiencia presentando al rey (David) como escogido de Dios, su hijo adoptivo o lugarteniente entre los hombres; por eso podrá haber en el futuro un personaje salvador que viene desde Dios y cambia (plenifica) al pueblo. Sin embargo, en Israel el tema del mesianismo ha seguido especialmente vinculado a la experiencia de la promesa. Por eso puede haber «mesianismo sin mesías» (sin un salvador individual): habrá un pacto nuevo, vendrá la renovación de todo el pueblo. O puede haber un «mesianismo con mesías», es decir, una salvación o plenitud que esté fundada en la venida de un salvador que sea básicamente rey (hijo de David), aunque en ciertos círculos se espera un salvador profeta o sacerdote. Con esto salimos del profetismo y entramos en la apocalíptica.

La *apocalíptica* refleja el último paso del profetismo de Israel. En sus orígenes influyen elementos extranjeros: religión persa, pesimismo del ambiente, dualismo oriental; pero todo se ha venido a condensar en un conjunto de carácter básicamente israelita. En esta visión el mundo se concibe como fundamentalmente perverso; la división de los buenos y los malos ha venido a ser definitiva y nadie tiene el poder de superarla; los caminos de los hombres se encuentran ya trazados; el malo seguirá siendo malo, el bueno podrá seguir siendo bueno, con la bendición de padecer la persecución (odio) del mundo. Pero ese estado no es definitivo. Los apocalípticos tienen la certeza de que Dios actuará muy pronto, por medio de un enviado que viene de los cielos (el Hijo del Hombre); esa venida de Dios se precisará como destrucción de todos los hombres (los imperios) perversos y creación de un mundo nuevo para los justos (resurrección y vida eterna). La visión apocalíptica ha quedado fijada en el Antiguo Testamento en el libro de *Daniel*, en elementos de otros libros (*Isaías, Zacarías*...) y en numerosos escritos judíos de aquel tiempo que no han sido recibidos en el «canon» bíblico, aunque su postura influya poderosamente en el Nuevo

Testamento (nos referimos a los libros de *Enoc, Jubileos, Testamento de los doce Patriarcas*, etc).

3. TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO. SU PUNTO DE PARTIDA: LOS EVANGELIOS

La teología del Nuevo Testamento consiste fundamentalmente en una reflexión sobre el acontecimiento Jesús (su vida y muerte, su resurrección e influjo dentro de la Iglesia), visto a la luz de la búsqueda humana (Antiguo Testamento) y del influjo que ha causado en la historia de los hombres. El punto de partida lo constituye la actitud de Jesús.

El primer dato de la actitud de Jesús lo constituye su mensaje. El fundamento de ese mensaje está formado por la certeza de la venida de Dios: Dios viene y su venida se traduce para el hombre en reino; es el cumplimiento de todas las esperanzas, la plenitud de todos los caminos, aquel juicio en que se cambian todos los valores y comienza a darse el mundo nuevo. Por eso la llegada del reino se traduce para el hombre en palabra de bienaventuranza: la presencia de Dios que Jesús ha predicado se expresa como salvación para todos los pequeños y perdidos de la tierra.

Pero ese reino se muestra, al mismo tiempo, en forma de exigencia. Ciertamente, la venida de Dios es amor y perdón que transforma; pero es amor que convierte a los hombres en fuente de amor para los otros; es perdón que les invita a perdonar a los demás de una manera siempre abierta. La misericordia del Dios que viene hace del hombre un ser misericordioso para los demás. Por eso, el evangelio del amor y del perdón de Dios convierte al hombre en ser inquieto, constantemente obligado a buscar el amor, la justicia y el perdón sobre la tierra.

Todo este mensaje se ha venido a concretar en una vida peculiar e irrepetible; una vida en que los hombres pueden encontrar el ejemplo y realidad de aquello que significa el evangelio; una vida que ofrece a los demás el estímulo para caminar y la esperanza de llegar hasta el final de su camino. Nos referimos a la historia de Jesús, llena de entrega hacia los otros, llena

de un amor transformante, de un perdón siempre renovado, de una confianza total en Dios Padre. Esa vida, asumida con fidelidad hasta la muerte, ha convencido a los hombres de la verdad del Evangelio y les ha dado ánimos para realizar su misma experiencia.

Pues bien, ese mensaje y esa vida de Jesús constituyen el centro de toda la historia de la salvación y han venido a reflejarse en los cuatro evangelios. Por aludir a ese centro, como expresión del cumplimiento de los caminos de Israel, como principio de toda la vida nueva de los hombres, los evangelios del mensaje y de la vida de Jesús forman el libro central de los cristianos.

Como obra literaria los evangelios ofrecen tres niveles.

[1] Por un lado, transmiten las palabras y los hechos de Jesús, tal como se dieron históricamente;

[2] pero esas palabras y esos hechos se han recogido, se han interpretado y se han vivido dentro de un contexto eclesial y reflejan, por tanto, las preocupaciones y experiencias de los primeros cristianos;

[3] los evangelios son, finalmente, la obra de unos redactores que, dentro de un marco tradicional, han estructurado el material de acuerdo con sus propias tendencias y visiones.

Los tres primeros evangelios (*Marcos, Mateo* y *Lucas*) se llaman «sinópticos» porque siguen un mismo orden (se pueden leer paralelamente, uno junto al otro). Aunque reflejan las tendencias de la Iglesia, sin embargo, en su conjunto se mantienen más fieles a la palabra y a la historia de Jesús. El cuarto evangelio (de *Juan*) sigue ligado a esa palabra y vida de Jesús, pero la interpreta de una forma mucho más elaborada, dentro de un contexto religioso determinado por la espiritualidad del ambiente en que se unen los temas judíos, helenistas y orientales (hasta gnósticos).

Hemos dicho que el tema fundamental de los evangelios lo constituye el mensaje y vida de Jesús. Evidentemente, ese mensaje, vivido dentro de la Iglesia, se interpreta a la luz de la resurrección (el triunfo de Jesús y su presencia salvadora en medio de los hombres). Desde ese capítulo final de la pascua cobra sentido todo lo anterior. Sin embargo, repetimos, los

evangelios centran su atención en la «historia» (o el hecho) de Jesús. Para encontrar escritos que se ocupen directamente de la pascua y de manera especial de la presencia del Cristo entre los hombres tenemos que venir a Pablo.

4. TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO. OTRAS FORMULACIONES

La teología del Nuevo Testamento está centrada en un hecho primordial, la presencia salvadora de Dios en Jesucristo. Esa certeza, que en los evangelios se expresa narrando en profundidad la vida de Jesús, se ha condensado en Pablo en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección.

Jesús es, para Pablo, el enviado escatológico de Dios; en contra de las previsiones judías, ese enviado que aparece como hijo de Dios y salvador del mundo tiene que morir, es decir, se entrega por los hombres; de esa forma se declaran inútiles y vanos los intentos salvadores de los hombres, la ley de los judíos, el camino de la sabiduría de los griegos. Pero esa muerte no es el final aniquilador, sino el punto de partida de la nueva experiencia y actuación de Dios que se concreta en la resurrección de Jesús, la nueva existencia de los creyentes y la espera de la resurrección universal.

Todo esto se condensa en la certeza primordial de Pablo: Dios se manifiesta (se revela) en Jesucristo. En la definición de Dios entra Jesús; Jesús que es justicia, sabiduría, salvación de Dios para los hombres. En la definición de Jesús entra Dios; Dios se ha precisado como aquella realidad que fundamenta el destino de Jesús, su venida al mundo, su muerte, su resurrección, el triunfo esperado de su obra.

Pero esa presencia de Dios en Jesús se amplía, según Pablo y según todo el Nuevo Testamento, en la presencia y actuación de Jesús en los creyentes (en la Iglesia, la humanidad, el mundo). De esa forma comienza el movimiento expansivo de la historia de la salvación. Dios ha concentrado su actuación en la persona y el destino de Jesús; desde Jesús, Dios realiza su obra sobre el mundo. Su muerte es signo de la caducidad del mundo; su

resurrección, principio de un nuevo nacimiento. Su fuerza, que es la fuerza de Dios y que se llama en terminología bíblica el «Espíritu», es el fundamento de la vida de la Iglesia, es decir, del conjunto de los hombres que siguiendo a Jesús quieren asumir su destino repitiendo vitalmente su experiencia. A través de la Iglesia, pero superando, al mismo tiempo, los confines de esa Iglesia, el «Espíritu de Jesús» se revela como el motor, principio fundamental y transformante de la realidad; lo sepa o no lo sepa, la humanidad, el mundo está movido por la fuerza de Jesús que expresamente se manifiesta en la Iglesia y tiende a conformarlo todo a su destino de muerte y resurrección.

Pablo ha transmitido estas certezas fundamentales en un conjunto de cartas dirigidas a las iglesias (comunidades cristianas) que ha ido fundando y dirigiendo en todo el oriente del Mediterráneo; escribe repetidamente a los cristianos de Salónica, Corinto y Filipos, en la actual Grecia; escribe también a los de Galacia (Asia Menor), a los de Roma; se conserva igualmente una carta dirigida a su amigo Filemón de Colosas. Este género epistolar, que en sí era absolutamente profano, se revela como especialmente adaptado para señalar los elementos fundamentales de la fe a unas comunidades todavía vacilantes, amenazadas por los problemas de disolución interna y por los peligros de una rejudaización o de un influjo gnóstico. No es, por tanto, extraño que algunos discípulos de Pablo hayan utilizado su mismo estilo y nombre para indicar la fuerza cósmica del cristianismo y de la Iglesia (Colosenses, Efesios) o para señalar los deberes de los pastores de las comunidades frente a los nuevos peligros del momento (*Cartas a Timoteo* y *Tito*). Ese género epistolar no se limita a Pablo; quizá imitando su obra o utilizando quizá un modelo diferente lo emplean otros autores del Nuevo Testamento, apelando a la autoridad de personajes básicos de la primitiva Iglesia: *Cartas de Pedro, de Juan y de Judas.*

Resulta interesante constatar que el núcleo del Nuevo Testamento está formado por evangelios o por cartas; los evangelios narran la vida de Jesús como lugar de la presencia y actuación de Dios; las cartas, especialmente las de Pablo, muestran la incidencia de la muerte y resurrección de Jesús en la vida de los creyentes, en el camino de la Iglesia. Pues bien, para ter-

minar este recuento de la literatura neotestamentaria nos quedan tres obras muy características: el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, continuación del evangelio de Lucas, tematiza y desarrolla la continuidad que existe entre la vida de Jesús y la fundación y existencia de la Iglesia; la llamada *Carta a los Hebreos* sitúa el mensaje cristiano a la luz de la actividad cultual de Israel, precisándolo en forma de sacrificio de Jesús que intercede por los suyos desde el Padre; finalmente, el *Apocalipsis,* atribuido a Juan, coloca el cristianismo en el transfondo de la espera del final, la derrota de los poderes adversarios y del juicio.

CAPÍTULO 5

LA REVELACIÓN DE DIOS EN JESUCRISTO Y SU TRANSMISIÓN POR LA IGLESIA

Ricardo Blázquez • Xavier Pikaza

1. REVELACIÓN DIVINA E IGLESIA

1.1. Reflexión preteológica

La revelación, en una aproximación inicial, nos sugiere que *Dios se ha manifestado* a los hombres o que *Dios ha hablado*. Es decir, Dios ha roto su silencio eterno y se ha comunicado a los hombres, descubriéndoles el sentido último de la vida. En virtud de esa revelación se ha arregazado la niebla del horizonte humano y la luz encendida da calor e ilumina. El misterio último, que llamamos Dios, ha venido al encuentro del hombre, ha emergido para éste como luz en las tinieblas, como palabra en el silencio, como encuentro en el camino.

El cristiano reconoce que la revelación de Dios le ha sido comunicada por *Jesucristo*, que es «el Camino, la Verdad y la Vida» (*Juan* 14,6). El que le sigue tiene en sí la verdad de la vida.

En este conocimiento preteológico sabe el cristiano que la revelación de Dios tiene íntima conexión con la *Sagrada Escritura*. Ella es como el «testamento» de las intervenciones de Dios a favor de los hombres, iniciadas en la historia de Israel y consumadas en la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Cuando en la *celebración litúrgica* escuchamos un texto bíblico, estamos persuadidos en la fe de que se nos proclama la palabra de Dios para nuestra salvación. A través de todas las formas de anuncio del evangelio y en todos los corazones que se abren a él continúa la revelación de Dios en Jesucristo, iluminando y salvando. Quiere ello decir que Dios, por medio de la Iglesia y desde la Iglesia, dirige todavía su palabra, pronunciada una vez para siempre en Jesús y por Jesús.

1.2. La revelación, una realidad fundamental

Cuando el cristiano reflexiona sobre el puesto de la revelación, descubre que en todas las realidades cristianas está presente, que a todas penetra y da sentido, que, en definitiva, el cristianismo descansa y se funda en la revelación de Dios. La función que la revelación cumple en la Iglesia podría compararse con la del «ser» en la filosofía o la de la conciencia en el hombre. Son realidades básicas e inmediatas; pero por su omnipresencia gozan de una especie de claridad instintiva y tardan en ser objeto explícito de reflexión. De hecho, el estudio teológico de la revelación divina, de una forma tematizada, ha acontecido recientemente. Ha coincidido, en consonancia con el carácter fundamental que tiene en el cristianismo, con el cuestionamiento radical de éste. La crítica de la revelación cristiana vino derivada del antropocentrismo del hombre moderno, que se resistía a vinculaciones de carácter autoritario y a intervenciones «sobrenaturales» de Dios. El Concilio Vaticano I afrontó estas cuestiones; siguiendo sus huellas se sitúa la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, asumiendo algunos problemas ya tocados por el Concilio de Trento.

«La revelación o palabra que Dios dirige a la humanidad es la primera realidad cristiana: el primer hecho, el primer misterio, la primera categoría» (R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Salamanca, 1966, p. 9). La revelación es el acontecimiento fundante del cristianismo; sin revelación no hay fe, pues ésta es una respuesta a la iniciativa divina; sin revelación aceptada no hay Iglesia, pues ésta es fruto de la palabra de Dios. La economía cristiana de la salvación tiene su fuente en el misterio del amor divino que se auto-revela y auto-comunica en Jesucristo. La revelación es la primera

categoría en la teología; está en su origen y en su impulso permanente. Podría llamarse a la revelación una «noción trascendental teológica» (H. Fries, «La revelación», en *Mysterium salutis* I/1, Madrid, 1969, p. 208). Todo lo invade e informa. Es tan fundamental para el cristianismo como la noción teológica de «historia». Todo procede de la generosidad revelante de Dios y ha tenido lugar en unas coordenadas espacio-temporales concretas: Dios se ha manifestado definitivamente a los hombres en Jesús de Nazaret.

2. NATURALEZA DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

Lo que es la revelación cristiana viene determinado básicamente por los aspectos que a continuación se desarrollan:

2.1. Revelación y palabra

«Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Cf. *Efesios* 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (Cf. *Efesios* 2,18; *1 Pedro* 1,4). En esta revelación, Dios invisible (Cf. *Colosenses* 1,15; *1 Timoteo* 1,17), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (Cf. *Éxodo* 33, 11; *Juan* 15,14-15), trata con ellos (Cf. *Baruc* 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum,* 2). Aquí se expresa la naturaleza de la revelación con la analogía de la *palabra*, del *testimonio,* del *diálogo*, del *encuentro*. Desde el significado que estas realidades tienen en la vida humana columbramos lo que implica el que Dios nos haya hablado.

2.1.1. Analogía de la palabra

K. Bühler distingue tres aspectos en la palabra: tiene un *contenido* (formula un pensamiento, cuenta algo, expresa un juicio...); la palabra es una *interpelación* (se dirige a alguien, provoca una respuesta, espera una reacción...); la palabra es finalmente *descubrimiento* de la persona (se manifiesta, abre su intimidad, se entrega al oyente...) (Cf. *Sprachtheorie*, Jena, 1934, 2, pp. 28-33).

El misterio íntimo, personal, de un hombre sólo se conoce porque este hombre lo manifiesta. Algo traducirán los signos externos, pero el secreto del corazón queda reservado a Dios y al propio hombre. Por esta razón, el hecho de dirigir la palabra y de comunicar la interioridad en esa palabra es signo de amor, de confianza y de gratuidad. Comprendemos entonces que ya el hecho de que Dios haya roto su silencio y nos haya hablado significa una donación de Dios. En el origen está «la abundancia de su amor», que toma la iniciativa, desciende a nosotros y nos habla como a amigos.

La palabra benevolente de Dios es al mismo tiempo una interpelación a nosotros. Es un «juicio» sobre nuestra vida; desciende como una espada y aclara las ambigüedades del corazón; es como una lámpara que saca a la luz las intenciones escondidas. Pero al mismo tiempo es una palabra de gracia que nos promete la salvación. Tiene el poder, porque es una palabra eficaz y penetrante, de arruinar las falsas seguridades y de edificar la vida humana sobre fundamento sólido.

La palabra comunica también un contenido, aporta verdad, descubre el misterio en que estamos enclavados. Pero a la luz de lo dicho, sería inadecuado limitar la revelación a la manifestación de unas verdades que transcienden nuestra capacidad. La revelación no es, en primer lugar, una suma de verdades que hallamos en la Escritura y la Tradición de la Iglesia, sino el acto mismo del Dios viviente interpelando al hombre para manifestarse a él en un designio de salvación. Y la fe, en consecuencia, no es solamente un tener por verdaderas ciertas proposiciones, sino, sobre todo, la entrega total de la persona a Dios que se nos da, descubre y salva por medio de Jesucristo (Cf. *Dei Verbum*, 5).

2.1.2. *Analogía del testimonio*

Por el testimonio tenemos acceso a un hombre, a un acontecimiento, a una realidad, fiados en la persona que nos invita a creerla. En el testigo hay un compromiso de no defraudar y en el que escucha una confianza básica. Testimoniar, por tanto, es más que narrar algo; se establece una relación de promesa y confianza. El camino testimonial para llegar a la verdad no se hace de evidencias, sino que descansa sobre todo en valores personales.

La vía del testimonio en el orden de la intersubjetividad es profundamente coherente. La persona es un misterio, a cuya intimidad sólo tenemos acceso por el libre testimonio; la palabra por la que el hombre se abre a otro hombre pertenece al orden del testimonio y está motivada en el amor libre y con fidente.

Pues bien, la revelación de Dios a los hombres queda especificada como una palabra testificativa (*locutio Dei attestans*). El Hijo es el testigo del Padre, que está en su seno y, hecho hombre, nos ha hablado del Dios invisible (Cf. *Juan* 1,18). El Espíritu Santo dará testimonio de Jesús, llevando a los discípulos a la verdad completa y defendiendo la causa de Jesús ante el mundo que no lo recibe (Cf. *Juan* 15,26; 16,8-15). También los discípulos darán testimonio de Jesús como el único Señor, con una libertad, franqueza, fuerza e intrepidez que son eco del poder de la palabra (Cf. *Hechos* 2,33; 3, 15). En el testigo no sólo se exige conocimiento y veracidad; en el orden del evangelio solamente es testigo el que vitalmente está comprometido, el que ha experimentado la fuerza salvadora de Jesús, aquél desde cuya vida se anuncian la paz, la alegría, la libertad y el amor, que siempre son invitación a los hombres a hacer la misma experiencia.

Si el testimonio se mueve en un plano distinto del de las evidencias, lógicamente la fe también. Ante una persona que se abre a nosotros, podemos creer o no creer; pero siempre su palabra será una interpelación. En el plano del testimonio las únicas respuestas coherentes son el rechazo o la aceptación; y sólo es respuesta verdadera al testimonio personal la fe que se entrega y consiente.

2.1.3. Analogía del diálogo

«El diálogo entre los hombres es la primera forma de la palabra» (R. Latourelle, *o.c.*, p. 346). Por medio del diálogo dos interioridades renuncian a su aislamiento, se descubren mutuamente y se ponen en camino de un encuentro personal. En el diálogo, más todavía, el hombre toma conciencia de sí mismo, se aclara en su interior y se realiza como persona.

El diálogo no puede ser un monólogo camuflado ni un entretenimiento deportivo. El diálogo supone un respeto mutuo de las personas dialogantes, una disponibilidad sacrificada a encontrar la verdad y una capacidad de es-

cucha paciente, reflexiva y dinámica. El diálogo tiende a una comunicación profunda y a una comunión que respeta la alteridad en el amor. Antes de juzgar las aportaciones del otro hay que aceptar la persona, pues de lo contrario el rechazo personal se traducirá en minusvaloración, incomprensión, indiferencia y rechazo de sus ideas. El que habla debe hablar de tal modo que inspire confianza a que el otro responda; y el que escucha debe escuchar de tal modo que el que habla reconozca que él también debe escuchar.

Pues bien, la revelación de Dios al hombre puede ser descrita según la categoría del diálogo. De hecho así lo encontramos en la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI (6 de agosto de 1964). La revelación es un diálogo de salvación que Dios ha iniciado espontáneamente, porque nos ha amado primero. Esta iniciativa nació de la abundancia de su amor a los hombres. Es un diálogo gratuito, no interesado; respeta la libertad del hombre y la precariedad de su respuesta. Es un diálogo destinado a todos los hombres, porque su voluntad de salvación es universal. Es una obra de paciencia; ha ido acompañando a los hombres en su camino y se ha adaptado pedagógicamente a ellos.

2.1.4. Analogía del encuentro

El encuentro personal no es lo mismo que la coexistencia ni el trato más o menos cortés; sólo comienza cuando ha habido mutuamente apertura interior y aceptación sincera. El encuentro es fruto de una reciprocidad en el amor, que comporta mutua revelación y mutua donación (Cf. M. Nedoncelle, *La réciprocite des consciences*, París, 1942, pp. 16- 17).

El encuentro hace del «yo» y del «tú» un «nosotros»; surge algo nuevo que no equivale a la suma de las personas. En el encuentro del amor, en la comunión, las personas son regeneradas. Cuando un hombre es amado, experimenta una confianza ante la vida, una libertad, una plenitud, un expansionamiento de su ser tales que descubren cómo el hombre está hecho constitutivamente para la comunión. El «nosotros» surgido no elimina en ningún caso la alteridad personal; más bien, aunque parezca paradójico, alteridad y comunión crecen proporcionalmente. La persona se realiza y plenifica en la entrega al otro; en el aislamiento, en cambio, se depaupera, esteriliza y languidece.

Pues bien, la revelación de Dios tiende a una comunión de amistad con los hombres. Su palabra suscita amigos y con ellos permanece. El que se deja interpelar por Dios y le acoge en la fe, en el amor y la esperanza, ha recibido la compañía más honda, enriquecedora y fiel. Sólo Dios rompe el silencio radical humano. La palabra de Dios está encaminada a la alianza, a la amistad y a la comunión, por las cuales Dios está en medio de su pueblo; en virtud de la alianza hay como una mutua pertenencia entre Dios y los suyos. (Cf. *Juan* 17,26; *1 Juan* 1,1-4).

Como resumen a esta caracterización de la revelación en la línea de la palabra, del testimonio, del diálogo y del encuentro, pueden servir estas palabras de Congar a propósito del enriquecimiento que supuso la constitución conciliar *Dei Verbum*. «En la teología de la revelación se asume la sustancia de una consideración de las relaciones interpersonales sobre las cuales la reflexión contemporánea ha aportado incontestablemente un buen número de visiones válidas. La noción de fe, que está frente a frente a la de revelación, recibe de ésta una nueva claridad. La fe es ese crédito ilimitado que el hombre abre a Dios en su vida para que él reine en ella. El valor de relación interpersonal es aquí reconocido y asumido» (Y. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona, 1970, p. 12).

2.2. Hechos y palabras

«La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio» (*Dei Verbum*, 2).

2.2.1. Estructura

La revelación y la fe son términos correlativos. Sin hombres que crean no hay Dios revelante. La fe del hombre entra en el proceso revelador. «La respuesta del hombre es parte de la revelación» (G. Morán, *Teología de la revelación*, Santander, 1968, p. 40). La revelación de Dios para que de hecho sea revelación para el hombre debe alcanzarle en su existencia concreta: ser con interioridad, con dimensión comunitaria, histórica... En todos los niveles de su ser el hombre está abierto al Dios revelante y salvador. Por

los acontecimientos de la vida, por el trato con las personas, por la reflexión y vivencias personales, etc., Dios se manifiesta a los hombres. Igualmente la revelación en su período constitutivo aconteció en una historia humana con sus experiencias, sus aspiraciones, sus logros y sus fracasos. La revelación no tiene lugar en una zona atemporal y abstracta, sino en la historia real humana.

La revelación, por ser histórica, está hecha de acontecimientos y de interpretaciones de los mismos; lo ocurrido en la historia es interpretado por la palabra profética. Ellos, los profetas, descubren el significado profundo de los hechos de la historia; situándolos a la luz de la historia de la salvación, de la promesa y de la fidelidad de Dios, comunican el sentido auténtico querido por Dios. Así, por ejemplo, el destierro fue interpretado como castigo de Dios, la muerte de Jesús como juicio salvador de Dios sobre los hombres.

Entre la palabra de los profetas (en sentido amplio) y los hechos hay una conexión estrecha. Los hechos exteriorizan y corroboran la palabra, y las palabras a su vez aclaran y proclaman el misterio contenido en los hechos. Así, en la interpretación profética del acontecimiento llega la revelación a su término. La unión de hechos y palabras no tiene por qué ser necesariamente cronológica; a veces se tarda en descubrir el sentido de los hechos, hasta que Dios rompe su silencio y emerge para los hombres y la palabra profética puede abrir un horizonte, que los hechos confirmarán.

2.2.2. Consecuencias

Como consecuencia de que la revelación haya acontecido en la historia, se comprende su determinación espacio–temporal. En un lugar y en un tiempo concretos, Dios ha hablado y se ha revelado. El misterio se ha hecho patencia y acercamiento; aquí reside una de las leyes decisivas del cristianismo: el carácter histórico. La ideologización es caer en la tentación de reducir a general, universal y abstracto lo que fue particular y singular.

Otra consecuencia es que la revelación tiene una historia. Cada hecho es único e irreversible; y el conjunto de hechos con el sentido intentado por Dios constituye la historia de la revelación. La historia de la revelación avanza por hechos nuevos y por sucesivas interpretaciones de los pasados bajo el influ-

jo de Dios y la meditación creyente personal y colectiva. En esa profundización de la fe se descubren nuevos horizontes, nuevas implicaciones, nuevos significados...

La paradoja en una concepción histórica de la realidad consiste en confesar que, aunque la historia viene desde muy atrás y pueda caminar hasta muy lejos, solamente en Jesús de Nazaret Dios se ha comunicado con absolutez. Todo otro acontecimiento es revelatorio en la medida en que tiene una conexión con Jesucristo. En Jesús, Dios ha comunicado al mundo su palabra única y definitiva. «Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo» (San Juan de la Cruz, 3, *Subida al Monte Carmelo*, IIc 22,4). La revelación de Dios en Jesús no devalúa la historia anterior ni prejuzga la posterior; solamente la sitúa en una determinada perspectiva y le confiere una plenitud insospechada.

2.3. Economía de la revelación

Dios nunca ha dejado a los hombres sin el testimonio de sí mismo; de una u otra forma los ha acompañado en su caminar. Teológicamente pueden distinguirse tres maneras de revelarse: por la creación, la historia de la salvación y en la consumación escatológica.

2.3.1. Revelación por la creación

Todas las cosas han sido creadas por la Palabra de Dios y en ellas se manifiestan la mano, la sabiduría, el poder y la armonía, que son huellas de Dios (Cf. *Sabiduría* 13,1; *Romanos* 1,19-21; *Hechos* 17,24-29; *Salmos* 8,19; 104). El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, con la luz de su inteligencia y la penetración amante de su corazón, puede descubrir el mensaje que Dios le anuncia y comunica en el libro de la creación. Por la maduración del hombre y su profundización en los secretos del mundo puede venir descubierto el misterio de Dios.

En este contexto habría que situar la convicción arraigada en la humanidad de una revelación primitiva de Dios por la palabra. Y esa palabra sería transmitida por la autoridad de la tradición; así se comprende el peso

que los «mayores» y su sabiduría han tenido en la historia y la instintiva vinculación a la tradición (Cf. Platón, *Fedro*, 274 c 1; *Las leyes*, 881 a 2; Cicerón, *De Legibus*, 2,27). Aunque esta revelación no pueda ser datada, es indudable que la inserción en la historia lleva consigo el enriquecimiento con muchas «creencias» que forman como el substrato de la andadura humana. Quizá la sensibilidad actual está más orientada al futuro que al pasado (Cf. J. R. Geiselmann, «Revelación», en *Conceptos fundamentales de teología* IV, pp. 118- 120).

2.3.2. Revelación en la historia de la salvación. Jesucristo

Dios ha querido en su amor y su sabiduría revelarse particularmente en la historia de un pueblo. Desde Abrahán no ha cesado de dirigir su palabra a Israel, que consumaría en Jesús de Nazaret. «En muchas ocasiones y muchas maneras Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas; en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por medio de su Hijo» (*Hebreos* 1,1-2; Cf. *Dei Verbum*, 3-4). Por esas sucesivas intervenciones Dios se ha creado un pueblo, que ha consignado por escrito y meditado en su vida esas venidas de su palabra.

En Jesucristo Dios se ha revelado en totalidad. El es la *Palabra eterna* en el interior de la Trinidad divina que, encarnada, nos ha anunciado a Dios. Él es la Imagen, el Resplandor y el Reflejo de Dios (Cf. *Hebreos* 1,3; *Colosenses* 1,15; *Juan* 1,1 ss.), que, habitando entre los hombres, hace transparentar la gloria de Dios.

Jesús, en cuanto Palabra de Dios encarnada, ha revelado a Dios no solamente con sus palabras y milagros, sino con todas las acciones de su vida. Su «*total presencia*» y vivencia de nuestra condición humana es revelación de Dios. Viviendo nuestra vida y sufriendo nuestra muerte, revela el misterio del hombre al propio hombre (Cf. *Gaudium et Spes*, 22). Al descender el Verbo de Dios a nuestro mundo, todo el mundo queda levantado; y a la luz de su carne encendida como una lámpara (San Gregorio Nazianceno) la vida del hombre queda iluminada. En la realidad trivial, ambigua y diaria podemos encontrar a Dios, porque el Hijo de Dios la ha hecho suya.

Pero, sobre todo, es en la *muerte y resurrección* donde Jesús revela el misterio de Dios y el destino del hombre. En la cruz Dios se manifiesta como amor,

que entrega a su Hijo a la muerte por nosotros; y en la resurrección, como poder que vence los lazos de la muerte y de todo lo negativo. Porque Jesús ha resucitado, la sombra de la muerte, proyectada sobre la vida humana, ha sido iluminada. La claridad ha irrumpido desde el seno de las tinieblas (Cf. *Gaudium et Spes*, 18). «Es completamente seguro, en sentido histórico, que no se daría hoy ningún evangelio, ningún relato, ninguna carta del Nuevo Testamento, ninguna fe, ninguna Iglesia, ninguna liturgia, ni una sola oración en la cristiandad, sin el mensaje de la resurrección de Jesús» (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, p. 166).

Jesucristo, en la totalidad de su misterio, es el Revelador perfecto del Padre. «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (*Juan* 14,6,8).

2.3.3. Revelación escatológica

Mientras caminamos por el mundo somos peregrinos de la patria de Dios. Pues bien, cuando hayamos llegado al descanso eterno, entonces veremos a Dios tal cual es (Cf. *1 Juan* 3,2). Así como la revelación de Dios en el estado de peregrinación se traduce por escuchar su palabra, en el estado de consumación se traduce por verle cara a cara. Es la suprema comunicación que puede recibir el hombre. Allí se consumará la revelación de Dios, que tenía como finalidad la salvación de los hombres.

Sección segunda

JESUCRISTO

CAPÍTULO 6

HISTORIA DE JESÚS Y FE EN JESUCRISTO

Ricardo Blázquez

1. HISTORIA Y FE

En el presente capítulo nos situamos a un nivel diverso del que ha transcurrido nuestro estudio hasta ahora. Tratamos de Jesús no solamente a la luz de la historia religiosa general o específica de Israel; ni menos aún a partir de nuestra cultura occidental, que tiene como ingrediente básico la tradición cristiana. Nuestra relación con Jesús comienza a estar determinada por la fe.

En el cristianismo la relación entre historia y fe es de vida o muerte, algo *decisivo*, por tanto. Para el cristiano la relación entre atenimiento a los resultados de la ciencia histórica y la fidelidad a la opción creyente por una parte, y lo acontecido una vez para siempre en unas coordenadas históricas y el significado revelatorio de ese acontecimiento por otra parte, no puede romperse. El cristianismo es una religión histórica y la fe cristiana es la entrega del hombre a Dios a la luz y con la fuerza de Jesús de Nazaret. El cristianismo no puede reducirse ni a cosmovisión, ni a ética, ni a ideología, ni a utopía, ni a filosofía de la religión, ni a mito..., aunque de él se deriven luces para una visión general del hombre e impulsos para una organización del vivir humano. Sus coordenadas espacio–temporales están definidas: vivió en

Palestina y su vida se extiende probablemente desde los años 6/7 a.C. hasta el año 30 de nuestra era; nació siendo emperador Augusto (63 a.C.–14 d.C.) (Cf. *Lucas* 2,1), actuó durante el reinado de Tiberio (14-37) (Cf. *Lucas* 3,1) y murió bajo el procurador romano en Judea Poncio Pilato (Cf. *Marcos* 15,1). La relación general entre razón y fe, vigente en toda religión, se determina además en el cristianismo en la relación entre historia y fe.

Pero esta relación es *compleja*. No son la historia y la fe indiferentes entre sí ni menos mutuamente independientes; pero tampoco son convertibles. Su relación debe mantenerse en tensión. La historia de Jesús no se desvela en su verdad teológica al que se acerca a ella con la misma disposición con que se acerca a otro acontecimiento cualquiera; pero tampoco se desvela la dimensión trascendente de Jesús al margen de esa historia concreta. La fe cristiana no puede prescindir de la historia, pues de lo contrario se sustentaría arbitrariamente a sí misma, ni le basta como base antropológica de sustentación la apertura general humana al misterio de la realidad. Si en la historia de Jesús no hay signos que remiten hacia el misterio, la interpretación creyente cristiana es subjetivista. Pero por otra parte la fe no es la conclusión de ningún raciocinio ni de la investigación histórica, aunque sea la más rigurosa, leal y consecuente. Dios nunca emerge como resultado de la reflexión humana, ni como el fruto de la investigación histórica. Y esto porque Dios afecta totalmente al hombre y el hombre se siente «agarrado por la garganta» cuando sin flirtear plantea la cuestión de Dios. Dios afecta existencialmente al hombre. Dios responde gratuitamente al que le busca con deseos de encontrar la verdad que vincula. La fe es, en consecuencia, un don por parte de Dios, y una opción vital y libre por parte del hombre. Por eso la disposición para acceder a la historia de Jesús no está hecha solamente de rigor crítico, sino también de apertura radical del hombre hacia el misterio en que se encuentra enclavado y que por tanto le atañe definitivamente.

Esta tensión entre fe e historia, a mantener siempre en el cristianismo, *no es contradictoria*. Responde a la estructura humana en relación con las cuestiones que le atañen vitalmente: el amor, la confianza, la relación interpersonal, la apertura al futuro... Esto responde también a la forma

como Dios ha querido relacionarse con el hombre; hasta tal punto respeta su libertad que, de ordinario, no se le impone «masivamente», sino que entra en el ámbito de una persona a través de la puerta libre, humilde, querente, anhelante y dispuesta del corazón. El hombre se mueve no sólo por la luz de la razón, sino también por la llamada del corazón, por la convicción emanada del comportamiento, por la testificación de los hombres con quienes convive, por la confianza básica anclada en todo hombre. Estos aspectos no son mutuamente excluyentes, sino que entre sí se enlazan por la base inefable de la radicación humana en la historia. La fe atañe en totalidad y ultimidad al hombre, y así en totalidad y radicalidad está implicado el hombre en ella.

Desde el interior de la fe se aclara teológicamente la historia de Jesús. En virtud de la historia de Jesús con sus signos concretos se fundamenta *razonablemente* (no racionalmente) la actitud creyente. El hombre puede creer en Jesús de Nazaret sin traicionar las exigencias críticas de su ser. Hay suficiente luz en la revelación de Jesús para que le encuentre el que le busca con ánimo de encontrarle, y suficiente oscuridad para que no le halle el que le busca sin deseos de encontrarle (Pascal). La historia de Jesús es al mismo tiempo fundamento y contenido de la fe. Se da aquí un «círculo hermenéutico» insuprimible; pero que no es ningún «círculo vicioso».

Quizá el fenómeno humano del enamoramiento pueda ilustrar lo que venimos diciendo: sólo desde el interior del amor se hacen definitivamente vinculantes las razones para amar a tal persona. Por esto ni a la fe ni al amor —lo mismo al odio y a la incredulidad— se les puede exigir, ni ellos pueden dar, razones apodícticas de sus posturas. Pedir otro tipo de valoración crítica en estas cuestiones equivale a destruir tales realidades.

Antropológicamente, digamos todavía, no siempre lo más claro es lo más decisivo, ni lo más influyente en la vida es lo concluido con más agudeza racional. En las cuestiones vitales, el hombre las percibe y se percibe en la clave de «misterio» —y por tanto como «invocación» o «rechazo»— no en la clave de «problema» —y por tanto como «solución» o simple «equivocación»—. Esas cuestiones no pueden ser contempladas como desde fuera, asépticamente, con la posibilidad de un distanciamiento completo; en

relación con Dios, con el mal, con la muerte, el hombre quiéralo o no lo quiera, está íntimamente comprometido. Podrá declararlas una y otra vez como carentes de sentido, pero una y otra vez se le impondrán a su consideración (Cf. G. Marcel, *Etre et avoir*, París, 1935, pp. 63, 145-149, 162, 169-170; *Du refus à l'invocation*, París, 1940, pp. 79, 94-95).

Según la relación descrita entre fe e historia, y teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, vamos a acercarnos a *la vida prepascual de Jesús y a sus apariciones como Resucitado*. La comunidad primitiva cristiana en un cierto momento anuncia la salvación para todos los hombres por medio de Jesús de Nazaret muerto y resucitado; confiesa que en sus celebraciones experimenta su presencia y su poder. Aparece entonces claro que los discípulos han superado las anteriores reticencias y el escándalo de la cruz. Empiezan a caminar como Iglesia, a través de la cual se ha extendido el testimonio de Jesús como el Salvador a lo largo de los siglos. Ante ese anuncio nos encontramos nosotros y nos preguntamos entonces, pero, ¿quién es Jesús de Nazaret? Seguramente ya nos movemos en el dinamismo de la fe en El.

2. PRETENSIONES PREPASCUALES DE JESÚS

2.1. Naturaleza de los evangelios: la historia de Jesús y la fe

Los evangelios no son «biografías» sobre Jesús en el sentido moderno de la palabra. No hay en ellos una estricta secuencia cronológica y topográfica; ni aparece suficientemente el desarrollo biográfico y psicológico de la vida de Jesús. Los evangelios son *confesiones y testimonios de fe*. Están escritos por creyentes y para creyentes. Fueron escritos bajo la luz de la experiencia pascual y de la penetración comunicada por el Espíritu Santo.

En los evangelios se recogen los «dichos y hechos» de Jesús, pero desde la vivencia que de Él tiene la Iglesia como el Señor resucitado. Con ayuda de los métodos histórico–críticos se descubre además que, antes de los cuatro evangelios ha existido el Evangelio, es decir, la predicación de la comunidad cristiana sobre Jesús muerto y resucitado para ser el Salvador de todos los hombres. En los evangelios está presente la vida de la Iglesia:

su actividad misional, litúrgica, catequética, moral... Por otra parte, cada evangelista ha elaborado su evangelio, teniendo en cuenta los destinatarios de su escrito, las necesidades de la comunidad a que se dirige, su manera propia de enfocar las cosas. Los evangelistas no son meros compiladores de una tradición, de la que son testigos y a la que sirven, sino auténticos autores y ministros de esa tradición. Se puede incluso constatar la diferencia de matices y de acentuaciones que la predicación y la vida cristiana van recibiendo en los diversos contextos culturales: judaísmo palestinense, judaísmo de la «diáspora», helenismo... De todo esto se deduce que son inseparables el testimonio creyente y los recuerdos históricos; que solamente tenemos acceso a Jesús a través de la mediación testificativa de la Iglesia; que el «Jesús histórico», es decir, el que caminó por Palestina y murió crucificado, y el «Cristo de la fe», es decir, Jesucristo tal como es predicado, creído y celebrado en la Iglesia, están vitalmente imbricados; que la fe pascual ha penetrado hondamente en la existencia «prepascual» de Jesús.

En los evangelios encontramos la transmisión de lo que Jesús dijo e hizo, bajo la luz del Espíritu Santo, y con una preocupación de fidelidad al Maestro y al mismo tiempo de actualización en cada situación. Globalmente son la sedimentación de lo que Jesús es y significa para los suyos. Constituyen de esta forma el testimonio original y normativo, que ha de ser permanentemente el obligado punto de referencia para los cristianos de cualquier generación. La Iglesia los recibe en su totalidad como el espejo y el criterio de su fe. Como cristianos no podemos hacer una selección entre ellos, ni jerarquizarlos por las razones que sea (autor, orientación, antigüedad...) .

Aunque en los evangelios todo está escrito bajo el interés de la fe, no está sin embargo por eso justificada la resignación de no poder encontrar suficientes rasgos de Jesús que resistan a la crítica más rigurosa, con tal de que ésta quiera mantenerse como crítica histórica y literaria, y no parta de «*a prioris*» ideológicos. Cuando un cristiano acomete la tarea crítica, no atenta contra la fe que sin reticencias mantiene, sino que intenta explicar la continuidad entre la predicación de los cristianos y la de Jesús y aclararse en qué medida su fe reposa en la figura única de Jesús.

2.2. «Pretensiones»

Tomando la predicación de Jesús, su comportamiento y actitud, sus acciones y palabras como una unidad, se desprende de ahí una *pretensión* de poder, una tal autoconciencia, un «tenerse por alguien», que rompe los esquemas humanos. (Entendemos la palabra «pretensión» en este sentido: «derecho bien o mal fundado que uno juzga tener sobre una cosa»; se excluye la connotación de vanidad que a veces le acompaña, y se exige la justificación ulterior plena). «Tropezamos con una singularísima pretensión de majestad, que rompía las barreras del Antiguo Testamento y del judaísmo» (J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1972, p. 157). Si se elimina tal pretensión se hace el evangelio ininteligible, pues aquélla constituye como la sustancia de éste (Cf. P. Benoit, «La divinité de Jésus» en *Exégese et théologie* I, París, 1961, p. 125). Es Jesús el único hombre de la historia que se ha presentado con tales reivindicaciones. Ante su actuación se suscitaba lógicamente la pregunta: «¿Quién es éste?» (Cf. *Mateo* 8,25; 16,13ss; *Marcos* 1,27; Juan. 10, 24; etc.).

La investigación bíblica está llegando a la conclusión de que en algunos rasgos, históricamente garantizados, de la vida de Jesús emerge con claridad esa pretensión de absolutez. Medida la significación de esos rasgos con el contexto judío en que se movió Jesús, se desprende claramente no sólo una «pretensión mesiánica» —es decir, colmar las esperanzas de Israel abiertas a un Mesías prometido por Dios—, sino incluso una «pretensión divina» —es decir, situarse por encima del nivel humano para entrar en el rango de lo divino—. Analicemos brevemente los signos a través de los cuales percibimos la pretendida trascendencia.

2.2.1. *Jesús y la Ley*

De las antítesis contenidas en el Sermón del Monte, al menos algunas, se remontan a Jesús (Cf. *Mateo* 5,21-45). Razonablemente no se puede dudar de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta. «*Habéis oído que se dijo... yo en cambio os digo*»; en esta oposición está incluida la pretensión. Jesús se relaciona aquí con la Ley, dada por Dios a Moisés, según consta por las Escrituras Santas. La teología rabínica había acentuado su trascendencia al afirmar que la *Toráh* era preexistente. Constituye la Ley uno de los pun-

tos neurálgicos de la religión judía. Jesús estaba tocando el fondo mismo. ¿Qué implican esas antítesis?

Jesús no actúa simplemente como un rabino; pues aunque materialmente siguiera un procedimiento rabínico de explicar por oposiciones, Jesús se opone no a la sentencia de otro rabino, sino a la Ley misma; no es un comentador de la Ley, sino que pretende llevar la Ley a su pureza original, a su intención última de intimar la voluntad de Dios.

Tampoco se comporta como un profeta, a quien hubiera llegado «la palabra de Yahvéh» y en cuyo nombre hablara. Jesús habla desde sí mismo, en sí tiene la autoridad de lo que dice: «*en verdad (Amén) os digo*». Jesús utiliza la palabra hebrea «amén» en un sentido que no encuentra analogías en la literatura del judaísmo; en lugar de ser una fórmula que corrobora un juramento, una bendición o maldición, una doxología..., sirve para introducir y corroborar las propias palabras (Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca, 1974, pp. 50- 51). Esto equivale no sólo a situar su enseñanza al lado de la Ley de Moisés, cuya autoridad viene de Dios, sino también frente a la Ley e incluso por encima de la Ley. Jesús, diríamos nosotros, pretende aquí enmendar la plana a Moisés; algo incomprensible para un judío (Cf. E. R. Kasemann, «Das Problem des historischen Jesus» en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1964, pp. 187-214).

2.2.2. Jesús y los pecadores

Jesús ha tratado y comido con los «pecadores», es decir, con aquéllos a quienes se tenía por excluidos del Reino de Dios. Para un judío piadoso era un deber religioso supremo el separarse de ellos. Jesús, en cambio, se acercó a los pecadores; «tuvo malas compañías», dice un título propagandístico acertado. Sus comidas no eran de cortesía y condescendencia, sino que implicaban una pretensión de absolutez; pretendía Jesús de esta forma admitir a los pecadores en el banquete del Reino de Dios; comer con ellos equivalía a perdonar sus pecados. Se comprende entonces que suscitara escándalo y que fuera acusado de «acoger a los pecadores y comer con ellos» (*Lucas* 15,2). Ante esta acusación justifica Jesús su comportamiento presentando a Dios como el que abraza al hijo pródigo, sin

echarle en cara su pecado, haciendo un banquete por su retorno. Con Jesús llega la misericordia infinita de Dios, que ama al pecador, incluso antes de su conversión. Es un amor ofrecido a todos, y especialmente a los pecadores (Cf. *Marcos* 2,17). Para un judío era blasfemo que un hombre pretendiera actuar como representante de Dios en el perdón y la misericordia, y además en tales proporciones (Cf. J. Jeremias, *o.c.*, pp. 144- 148; E. Fuchs, «Die Frage nach dem historischen Jesus» en *Zeit, Theol. Kirche* 53, 1956, pp. 210- 229).

2.2.3. Intimidad de Jesús con Dios

En virtud de la elección de Israel y de su liberación de Egipto, Yahvéh es el «Padre» del pueblo, y, en forma concentrada, del Rey que le representa. Los judíos llamaban por esta razón a Yahvéh «nuestro Padre». Pero, y aquí empieza la novedad, Jesús habla de «vuestro Padre» y de «mi Padre» (Cf. *Marcos* 11,25; *Mateo* 5.45; 6,32). Jesús se distingue y sitúa en otro plano distinto en relación con Dios.

Para expresar esa singularidad ha utilizado la expresión «Abbá» conservada en el Nuevo Testamento sin traducir (Cf. *Marcos* 14,36); y a los que están unidos a Él ha dado la posibilidad por medio de su Espíritu de invocarle como a su «Abbá». (Cf. *Romanos* 8,15; *Gálatas* 4,6). Debió ser una «*ipsissima vox Iesu*», es decir, una expresión propia y exclusiva de Jesús. Además se conserva en forma de «invocación», a diferencia de los judíos que utilizaban la fórmula «nuestro Padre» no como apelación, sino en forma de designación.

La palabra «*Abbá*», podría traducirse por nuestro «papá». Refleja el vocabulario infantil. Jesús habla con Dios como un niño habla con su padre, lleno de confianza y de seguridad en ser atendido. En esta invocación se encierra una intimidad inefable, algo que «habría sido irrespetuoso», dada la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús; más aún, a éstos les habría parecido inconcebible dirigirse a Dios «con un término tan familiar» (J. Jeremias, *o.c.*, p. 86). Dios aparece así a la conciencia de Jesús como infinitamente cercano, «sin coturno religioso» (G. Schrenk); y Jesús se siente a sí mismo frente a Dios como el «Hijo», único y amado. Hay aquí un fermento fecundo para la cristología ulterior.

2.2.4. *Jesús y el juicio*

«Quien se avergüence de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre, cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles» (*Lucas* 9,26; Cf. 12,8-9). Prácticamente siempre que aparece la expresión «Hijo del hombre» (derivada de Daniel 7,13) en el evangelio está en labios de Jesús. Es el título de la tradición judía preferido por Jesús; en la primitiva comunidad cristina pronto desaparecerá. La expresión se articula para expresar el ministerio terreno de Jesús al mismo tiempo humilde y sublime, su destino de muerte y de resurrección, y su condición futura como Juez en el Reino definitivo de Dios. Hay muchas cuestiones todavía en discusión entre los exégetas; entre otras se discute si Jesús se identificó a sí mismo con el Hijo del hombre que ha de venir (Cf. *Mateo* 10,32) o si se distingue de él (así parece sugerir Lucas en los lugares citados). Para nuestro caso este aspecto es secundario, ya que en toda hipótesis hay implicada la misma pretensión.

En este *logion* hay una pretensión de absolutez insólita. El criterio según el cual el Hijo del hombre actuará en el juicio de Dios es la postura que se ha adoptado en la tierra frente a Jesús; si uno le ha rechazado, será rechazado por el que juzga en nombre de Dios; si, en cambio, le ha «confesado», ése será reconocido por el Hijo del hombre. Nadie en la historia ha pretendido ser la norma de comportamiento para los demás. Si alguien pretenciosamente lo ha intentado, ha buscado ulteriormente fundarlo acudiendo a explicaciones racionales de supuesta validez universal. Las normas éticas de la conciencia humana tienen un criterio todavía superior: la persona única de Jesús. Un hombre concreto es la pauta de la humanidad (Cf. H. E. Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959).

2.2.5 *Jesús y el seguimiento*

Jesús ha enseñado al estilo de los rabinos, ha reunido un grupo de discípulos y con ellos ha recorrido los pueblos. Pero hay una diferencia esencial: los rabinos sólo deseaban comunicar unos conocimientos que capacitaran a sus alumnos para explicar la Ley en las sinagogas; Jesús, en cambio, pide a sus discípulos que participen de sus condiciones de vida, que le sigan en su destino y que todo —incluso las relaciones familiares más íntimas—

sea relativizado a causa del Reino de Dios, por el nombre de Jesús y su Evangelio (Cf. *Marcos* 1,16-20 10,21; 10, 28-30; *Mateo* 8,21-22; 19, 10-12; *Lucas* 9,57-62; 14, 25-35). Estas exigencias son provocadoras por su radicalidad y por su urgencia (Cf. J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart, 1972; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlín, 1968).

Todas estas manifestaciones de la pretensión única de Jesús se basan en la convicción de que por medio de Jesús está entrando el *Reino de Dios*. Históricamente es seguro que al menos la primera parte de la vida de Jesús giró en torno al Reino de Dios (Cf. *Marcos* 1,15; *Mateo* 4,17; *Lucas* 4,43, que son «sumarios» de la actividad de Jesús). Ahora bien, los judíos distinguían un doble momento en ese Reino. Yahvéh ya es Rey sobre Israel, pues le reconoce como el único Dios y desea cumplir su Ley; pero este dominio de Yahvéh está todavía en la ocultación y limitado a Israel. Es el momento de presente. Para el futuro esperaban la manifestación de Dios con su poder sobre todos los pueblos; por ese momento suspiraban y cada día rezaban por su llegada. Jesús en su predicación y actividad se ha referido al momento futuro, escatológico del Reino; habló de su inminencia, de su cercanía, de pedir que llegue (Cf. *Mateo* 6,10). Pero anunció, y aquí está la novedad, que con Él está entrando ya el Reino; el Reino futuro ya es realidad en el camino de Jesús. Por eso son dichosos los que asisten a su hora (Cf. *Lucas* 10,23-24; *Marcos* 2,18-33). Un judío actual ha escrito en relación con esta singularidad: «Él (Jesús) es el único judío antiguo que nos es conocido, que ha predicado no solamente que el tiempo último es inminente, sino también que el nuevo tiempo de la salvación ha comenzado ya» (D. Fluser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, 1974, p. 87). Los milagros que hace Jesús tienen entre otros sentidos el de confirmar la presencia del Reino en su persona y camino (Cf. *Lucas* 7,18- 23); en el mundo definitivo de Dios como salvación total, de cuerpo y espíritu, está ya en acción.

2.3. Necesidad de confirmación

Ante las pretensiones de Jesús se abría inevitablemente la cuestión de su identidad. ¿Con qué autoridad actúa así? ¿De dónde adquiere su palabra esa fuerza que arrastra? ¿Por quién se tiene? Los *milagros* sólo hasta

cierto punto respondían a estas preguntas y las confirmaban. Ya que, si es verdad que a la vista de sus signos se suscitaba la fe, no lo es menos que los signos presuponían en el que los presenciaba la apertura al misterio escondido de Jesús, y una fe incipiente. (Cf. *Marcos* 5,34; 6,5s.; 10,52; *Mateo* 9,22; 13,58; *Lucas* 17,19). Había suficiente luz y suficiente oscuridad. Los «pobres» ven y los orgullosos quedan en su ceguera. Encontrarán razones para tergiversar el sentido de los milagros (Cf. *Mateo* 12,22- 29). Por esta razón, a pesar de todos los milagros, le pidieron a Jesús signos que avalaran su pretensión, y Jesús de una forma enigmática se remitió a su confirmación ulterior por parte de Dios (Cf. *Mateo* 12,38ss).

Su actitud y comportamiento eran escandalosos e implicaban el delito de blasfemia. Seguramente responden a la situación histórica las palabras que nos transmite el evangelio de San Juan: «Le respondieron los judíos: «'No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia; porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios'» (10,33). En este sentido hay que reconocer que su muerte fue la consecuencia de su vida; el cargo de fondo que tenían las autoridades religiosas contra Jesús iba por este camino, aunque estuvieran presentes otros aspectos secundarios. En el proceso ante el sanedrín aparece la acusación con este tenor (Cf. *Marcos* 14,63). La vida de Jesús termina de esta forma en un tremendo interrogante: ¿Es un megalómano, un alborotador del pueblo, un blasfemo, el Hijo de Dios?

3. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

3.1. Apelación de los discípulos al encuentro con Jesús Resucitado

Con la muerte de Jesús, los discípulos se dispersan. Decepcionados ante el desenlace trágico, piensan que su Maestro no pasó de ser uno de tantos pretendientes mesiánicos (Cf. *Lucas* 24,19-21). Los enemigos han triunfado; Dios no ha defendido la causa de Jesús, que de esta forma aparece inevitablemente como un fracasado en el centro de sus pretensiones.

Pero he aquí que inesperadamente comienzan los discípulos a anunciar que Jesús, el crucificado, está vivo; que ellos lo han visto y que esto sig-

nifica que Dios ha cambiado con su poder las cosas en torno a Jesús. Él es el verdaderamente justo y el único Salvador; los celadores de la Ley de Dios, en cambio, son descubiertos como culpables.

Este acontecimiento sorprendente es lo que predican todos con una libertad, confianza, franqueza y valentía increíbles (Cf. *Hechos* 2,23-24; 3,14-15; 4,10; 5,30; 10, 39-40; 13, 28-30). Los judíos mataron a Jesús, pero Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Ante este anuncio muchos creen y se convierten integrándose en la comunidad sobre la que se ha derramado el Espíritu del Señor resucitado; y a causa de este anuncio provocador comienza la persecución por parte de las autoridades judías a los que siguen este «camino».

El acontecimiento decisivo y determinante para los antiguos seguidores de Jesús ha sido históricamente lo que ellos testifican como «resurrección» de Jesús crucificado. A su luz recuerdan la vida anterior de Jesús y penetran en su sentido más profundo (Cf. *Juan* 2,22); poco a poco van descubriendo el significado de su muerte; incluso releen las Escrituras Sagradas —el Antiguo Testamento— con una clave cristológica. Su fe, antes vacilante y ahora inconmovible hasta producir admiración, se concreta en creer que Dios ha resucitado a Jesús de la muerte (Cf. *Romanos* 4,24) y esto predican, impulsados por una fuerza incoercible (Cf. *1 Corintios* 15,3ss). Jesús está en una relación única con Dios: realmente Dios estaba con Él, actuaba con Él a favor de los hombres y por ello Dios lo entregó a la muerte y lo resucitó. En Jesús muerto y resucitado aparecen íntimamente unidos el amor y el poder de Dios hacia nosotros. Solamente Jesús es el Salvador constituido por Dios. De estas convicciones vive la comunidad y unánimemente transmiten este anuncio, que aceptado en la fe se manifiesta con poder salvador (Cf. *1 Corintios* 15,1ss.).

3.2. Signos históricos a favor de la resurrección: apariciones y sepulcro vacío

Los discípulos no describen el hecho de la resurrección; solamente más tarde lo harán los evangelios apócrifos (Cf. *Evangelio de Pedro* VIII, 28-XI,49). Tampoco tratan de demostrarla; sólo frente al racionalismo se in-

tentó muy posteriormente. Se presentan como *testigos*, que han visto al Señor, y en ese testimonio va implicada toda su vida. A favor de la facticidad de la resurrección apelan a la lista de aquéllos a quienes se ha «aparecido» el Resucitado (Cf. *1 Corintios* 15,5 ss) —que en su tiempo era suficiente para garantizar un acontecimiento—, y al sepulcro con toda probabilidad histórica encontrado vacío —que en ambiente judío y sobre todo en Jerusalén era imprescindible para que se pudiera hablar de la resurrección de Jesús—. En los evangelios encontramos desarrolladas las *apariciones* en forma de narración y se cuenta con detalles el encuentro del *sepulcro vacío*. Pero estas narraciones, además de no ser armonizables en muchos puntos, traducen ciertas preocupaciones de la comunidad: defenderse contra la acusación de haber visto un fantasma, vincular a ellas el mandato de misión, enriquecer la vida litúrgica... Al hablar de «apariciones» nos movemos en un plano en el que entran ya ingredientes teológicos (Cf. *Hechos* 10,40-41) .

A la resurrección de Jesús no se tiene acceso por la mera constatación; los signos de las «apariciones» y del sepulcro no suprimen la fe. La resurrección es un acontecimiento que al mismo tiempo que deja huellas en la historia, tiene que ser creído. Por esta razón más vale la fe confiada que la exigencia de palpar y ver (Cf. *Juan* 20,29); los mismos creyentes sufrieron a veces la duda (Cf. *Mateo* 28,17). Nunca fue la demostración de la resurrección de Jesús un argumento irresistible frente a los incrédulos; aunque todas sus dificultades teóricas puedan ser resueltas, con nuestras pruebas no podemos romper el agarrotamiento del corazón de un hombre para que empiece a creer. Desde el principio se buscaron otras interpretaciones a los signos aducidos por los cristianos (Cf. *Mateo* 28,13). Más bien, solamente creyeron los que estaban abiertos hacia la fe, es decir, los que no miden las posibilidades de Dios por las suyas propias. El anuncio de los apóstoles, en cuanto a interpelación, es esencial para que el hombre se vea confrontado ante lo que realmente le atañe.

De nuevo nos hallamos ante la tensión insuprimible entre *fe e historia*. Fundamento de la fe sólo puede ser la revelación de Dios en el rostro de Cristo, que atrae desde el corazón. Acontecimientos, pruebas, signos, en

orden a la fe únicamente son «*causa exterius inducens*» (Sto. Tomás). A través de ellos Dios actúa, pero lo decisivo es lo que transcurre en el corazón de cada hombre entre la llamada soberana de Dios y la respuesta libre del hombre. Los signos a favor de la fe llegan a ser definitivamente elocuentes en el interior de la fe. En el origen del cristianismo hay un *acontecimiento* ocurrido a los discípulos, pero no separable de la *experiencia* de la fe. Han fracasado todos los intentos de explicar la fe en la resurrección de Jesús por fenómenos psicógenos en los discípulos; realmente algo les ha acontecido; pero fracasaríamos si quisiéramos captar ese algo de forma aséptica; en la experiencia personal de la fe nos viene al encuentro el Resucitado.

Explicitemos más en detalle el contexto histórico-teológico del lenguaje sobre la resurrección y el significado que tiene para fundamentar nuestra fe.

3.3. Explicitaciones ulteriores de la resurrección

Por *resurrección* no se entiende el retorno de Jesús a la vida terrena. En este sentido se diferencia radicalmente de la resurrección de Lázaro. Jesús «pasa al Padre», es glorificado por El, entra en la Vida definitiva. Y este tránsito se expresa con la categoría de «resurrección», que es una metáfora tomada del sueño. Del mismo modo que los que duermen se despiertan, así Jesús fue despertado del sueño de la muerte. Del mundo transcendente solamente podemos hablar a base de las realidades de nuestro mundo; no puede ser de otra manera; pero de esto se sigue la exigencia de distinguir el lenguaje utilizado y la realidad a que aludimos con esas expresiones. Más allá del hiato infranqueable de la muerte Jesús ha sido recibido por Dios. La continuidad está salvada por el poder de Dios. Jesús en virtud de la resurrección participa de la vida de Dios. Es el Viviente por antonomasia y la muerte ya no tiene dominio sobre El (Cf. *Apocalipsis* 1,18; *Romanos* 6,10).

Determinados círculos del judaísmo (por ejemplo, los fariseos) se habían abierto a la idea de resurrección hacía algún tiempo. La esperanza de resurrección era la quintaesencia de su fe en el *poder y la fidelidad de Dios*. Aunque los justos sufran en este mundo y mueran sin haber recibido la respuesta, Dios, no obstante, actuará a su favor incluso más allá de la muerte (Cf. *Daniel* 12,1-3; 2 *Macabeos* 7; *Romanos* 4,17). Pero el

judaísmo esperaba para el final de los tiempos la resurrección universal; en relación con esta tradición hay una novedad en el cristianismo al afirmar que ya Jesús ha resucitado. Por eso es «primicias de los que durmieron» (*1 Corintios* 15,20) y el «primogénito de entre los muertos» (*Colosenses* 1,18). Jesús va por delante no sólo cronológicamente, sino también como mediador en la resurrección. Sólo a través de Él tenemos acceso a la salvación definitiva.

Nosotros podríamos conectar con la tradición de esperanza del judaísmo partiendo del deseo de una justicia real y definitiva, del impulso hacia la transformación de la sociedad en el sentido de la paz, la justicia y la libertad, de la apertura del hombre a esperar más allá de la muerte, de la tendencia a lo absoluto frente a lo fragmentario, del amor que es más fuerte que la muerte, de la búsqueda irreprimible de la «identidad»... (Cf. *Gaudium et Spes* 21). Estas indicaciones antropológicas nos ayudarán a ver que la *esperanza de la resurrección* es algo que afecta profundamente al hombre. Si todo el dinamismo y aspiración humana hacia la plenitud y el sentido no estuviera sostenido por una esperanza contra toda esperanza, la vida humana quedaría vacía y sus deseos serían inconsistentes. ¿Por qué es imposible que lo que todo hombre consciente o inconscientemente espera no haya acontecido ya en Jesús de Nazaret? ¿Por qué es imposible que el fundamento de la historia no sea sólo algo añorado y ausente, sino algo realmente concedido ya por Dios al resucitar a Jesús?

Pero esa apertura general del hombre es sólo una indicación y una condición de posibilidad. A la luz de la fe en Dios, que nos ama y es poderoso, aparece coherente la esperanza —no sólo la «espera»— de resurrección. Ante la radicalidad de la muerte y de sus manifestaciones en la vida, toda fe en Dios se concreta como fe y esperanza en la resurrección, en el sentido de la vida frente a todas las apariencias de lo negativo.

Dado el carácter de la resurrección de Jesús, que es un paso hacia el Reino definitivo de Dios, hacia la consumación más allá de la muerte, se sigue de aquí que su «historicidad» es de un nivel muy peculiar. De la muerte de Jesús nos consta por fuentes también profanas; no supera en su facticidad —sí en su significado teológico y salvífico— el orden de acontecimientos

intramundanos. En principio es accesible a la ciencia histórica. No así la resurrección. Es un tránsito de este mundo al mundo de Dios. El punto de llegada no podemos ni en principio constatarlo y verificarlo. Si la muerte de Jesús es un acontecimiento histórico, su resurrección es un acontecimiento *escatológico*, «metahistórico», aunque deje sus huellas en la historia. En las «apariciones», en el sepulcro vacío y en el testimonio de los apóstoles se hace histórica la resurrección de alguna forma.

Precisamente por ser un acontecimiento del orden escatológico no basta para afirmarlo la comprobación de los signos históricos; se necesita además la apertura del corazón, la disposición a creer, la fe misma, ya que el misterio de Jesús es particularmente denso porque desemboca en Dios.

Desde el principio el acontecimiento de la resurrección fue *testificado*. La resurrección de Jesús no sólo se afirma en una proposición, sino que además se proclama en una celebración, se anuncia en la predicación y se confiesa en la fe. De esta forma para llegar al centro y fundamento del cristianismo estamos remitidos a la tradición de testigos de la comunidad cristiana. A Jesús de Nazaret, en el sentido último y adecuado, solamente lo encontramos en la Iglesia.

Pero, aunque el acontecimiento de la resurrección fue único y por ello vinculado a un pasado, su vigencia y vitalidad perduran en el poder del Espíritu Santo. Por su medio podemos entrar en la *experiencia y el encuentro* con el Jesús viviente. En la «fracción del pan», en su palabra y en el amor de los cristianos se nos hace presente y nos invita a descubrirlo (Cf. *Lucas* 24,13ss; *Juan* 20,11ss.; *1 Juan* 3,14). La fuerza para amar oblativamente, la paz del corazón, la alegría en medio de las pruebas son signos del dinamismo del Resucitado entre los hombres. (Cf. *Juan* 20,19ss.). En el seguimiento de Jesús por la vida según el evangelio se nos hace de nuevo relevante la persona del Señor. En este sentido puede ser verificado de alguna forma el testimonio de la resurrección, y desvelarse su sentido para el corazón creyente.

La primera comunidad cristiana ha visto en la resurrección de Jesús crucificado el corazón de su fe. Todo recibe significación a su luz. En virtud de la resurrección Jesús es constituido *Señor y Cristo* (Cf. *Hechos* 2,36). Jesús

aparece junto a Dios, a quien llamó su Abbá, como el Hijo «sentado a la derecha», partícipe del poder divino. Jesús es el sentido de la esperanza de Israel y de las aspiraciones de todo corazón humano. Por esta razón su nombre es «Jesu–cristo». No son separables el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En la resurrección es confirmado en sus pretensiones y manifestado en su condición de Hijo.

Pero la resurrección no afecta solamente a Jesús; tiene un significado universal. Jesús es el comienzo, la garantía y por su Espíritu el creador de una humanidad nueva. Al resucitar Dios a Jesús ha asumido a toda la humanidad en su amor. Para todos los hombres está abierto un camino de esperanza; podemos vivir y morir con el gozo de poseer un sentido a la luz y con la fuerza de Jesús. Con Jesús comienzan «unos cielos nuevos y una tierra nueva». Todo esfuerzo por hacer el mundo mejor, más justo y más fraternal está sostenido, posibilitado y exigido por Jesús resucitado. El mundo y la historia tienen su consistencia en Jesucristo. Cuando vuelva de nuevo, en el resplandor de su gloria, vencerá definitivamente la muerte; y desaparecerán las lágrimas y el dolor de los hombres (Cf. *Apocalipsis* 21,4). Entonces entregará el Reino a su Padre y «Dios será todo en todas las cosas» (*1 Corintios* 15,28).

Capítulo 7

LA IMAGEN DE CRISTO EN LOS SINÓPTICOS

Gabriel Pérez

Tratamos por separado el tema en los Evangelios Sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas) y en el Evangelio de San Juan mientras que aquéllos presentan más bien el «kerigma» o proclamación de los puntos fundamentales del Evangelio, éste nos ofrece una profunda catequesis sobre los mismos para los cristianos de finales del siglo I. Los Sinópticos parecen recoger la predicación sencilla de Jesús a las gentes de Galilea; San Juan se dirige a quienes ya creen en Cristo con el fin de que progresen más y más en la fe.

Jesús de Nazaret comienza su predicación presentándose como el que viene a anunciar y realizar el Reino de Dios en cumplimiento de las promesas anticotestamentarias. Reúne un grupo de discípulos con quienes convive durante los tres años de vida pública y a quienes va instruyendo progresivamente en la doctrina evangélica. Estos no comprenden los repetidos anuncios que les hace de que llevará a cabo la misión redentora, que le ha encomendado el Padre, por medio de la pasión y muerte en Jerusalén a manos de los judíos; por lo que, acaecida ésta, quedan desconcertados. Pero la Resurrección reaviva su fe y su esperanza, y bajo la acción del Espíritu que Cristo les había prometido, se lanzan a predicar que Jesús de Nazaret es el Mesías prometido por Dios en el Antiguo Testamento,

el Hijo de Dios que ha venido a este mundo a llevar a cabo nuestra redención, que esa salvación se ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles.

Pero la persona de Cristo, el Hombre-Dios, es tan rica y sorprendente que no se agota con una sola perspectiva. Los tres evangelistas sinópticos nos presentan la misma figura de Jesús de Nazaret, Mesías, Hijo de Dios, Salvador universal, pero cada uno de ellos ha puesto de relieve en su obra una perspectiva peculiar. Ello nos obliga a considerar la figura de Jesucristo por separado en cada uno de los tres evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas.

1. LA IMAGEN DE JESÚS EN SAN MARCOS

El evangelio de San Marcos es un evangelio más bien «histórico» que doctrinal, es decir, se fija más en los episodios que en las sentencias doctrinales de Cristo. Por ese motivo, la mayor parte del mismo está dedicada a referir hechos, y los presenta con más abundancia de datos que Mateo. Se le ha llamado «el evangelio de los milagros» por el gran espacio que dedica a ellos. Pero Marcos es un historiador bíblico que no escribe la historia por la historia, sino con una finalidad doctrinal. Pero no se puede olvidar que Marcos es un testigo comprometido y sus relatos persiguen, como los de los otros evangelistas, una tesis doctrinal. Lo que ocurre es que la demuestra no mediante unos razonamientos lógicos, como intentaríamos hacer nosotros; ni mediante las profecías del Antiguo Testamento, como hace Mateo; ni mediante afirmaciones explícitas, al modo de Juan; sino mediante constataciones reales, lo que está más de acuerdo con el carácter semita que se fija en los hechos concretos, dejando que sean éstos los que hablen, que en ideas abstractas. «Esta faceta de su ingenio ha sido reconocida desde hace tiempo» (Lagrange).

El título del Evangelio de Marcos refleja ya desde el principio su carácter eminentemente cristológico (1,1). Así, Mateo presentará a Jesús predicando el «Evangelio del Reino» y Marcos, en cambio, presenta «el Evangelio de Jesucristo», y a éste predicando el «Evangelio de Dios» (1,1.14). Se da en Marcos una especie de identidad entre Cristo y el Evangelio (Cf. 8,35;

10,29s), que vienen a ser una misma realidad. «Para Marcos, heraldo que anuncia la Buena Nueva, el Evangelio no es un libro que deba aprobarse o criticarse; es el anuncio de un acontecimiento que se realiza en el mismo momento en que se anuncia; y ese acontecimiento es la persona de Jesucristo, Hijo de Dios" (Leon Dufour) .

1.1. Jesucristo, verdadero hombre

Marcos es, entre todos los evangelistas, el que presenta de manera más clara y cruda, a veces un tanto desconcertante, a Jesús como verdadero hombre con todos los condicionamientos propios de la naturaleza humana.

1.1.1. Presenta afirmaciones en esa línea y que nos llevan evidentemente a los días que precedieron a la Pascua. Así, rodeado de la muchedumbre que no le deja libre ni para comer, «sus parientes fueron a hacerse cargo de él pues decían (¿ellos?): está fuera de sí» (3,21). Ante la incredulidad de los habitantes de Nazaret, «no puede hacer prodigio alguno...» (6,5). Hablando del fin del mundo dice a sus discípulos: «De aquel día y hora nadie sabe nada... ni el Hijo» (13,32). (Cf. también 6,3; 8,12; 10,18; 10,40).

1.2.1. Y también una serie de textos en que Jesucristo aparece dominado por los sentimientos humanos, sometido a las debilidades propias de la naturaleza humana. Así se conmueve los sufrimientos (1,41; 6,34; 8,2); se aíra contra la hipocresía y apena por la dureza de los corazones (3,5); le causa admiración la incredulidad de sus paisanos (6,6); se muestra sensible ante la inocencia y bondad (10,14ss; 10,21); se angustia frente al dolor (14,33); siente desolación ante el abandono del Padre (15,34).

Por ello nos encontramos con el Evangelio más cercano a Jesús de Nazaret, el más prepascual. Realmente Cristo ha asumido nuestra naturaleza humana con sus debilidades y condicionamientos. Es uno de nosotros, capaz de comprendernos, y a quien podemos acercarnos con toda confianza.

1.2. Jesucristo es el Mesías paciente que ha venido a redimirnos de nuestros pecados

Marcos expresa este mensaje fundamental a traves de los títulos que designan a Jesús, a diferencia de *Mateo* 11 que lo trasmite por medio de las profecías.

1.2.1. Hijo de David

Era uno de los títulos más conocidos en el mundo judío, y entrañaba mejor que ninguno la esperanza en la restauración —político nacional— que esperaba Israel (cf. 11,10). Aparece dos veces con sentido mesiánico: una vez en boca del ciego de Bartimeo (10,47s; que podría decir relación a *Isaías* 61,1; cf. *Isaías* 35,5; *Mateo* 11,5) y otra en 12,35 sobre el origen del Mesías en que Cristo hace una significativa observación–rectificación: ¿cómo se explica que el Mesías pueda ser hijo de David, siendo así que éste le llama su Señor? El Mesías sería mucho más que el hijo de David que esperaban los judíos contemporáneos de Cristo.

1.2.2. El Cristo

A veces este título no es designación mesiánica, sino sencillamente un nombre o designación de Jesús. Jesucristo nunca se atribuye a sí mismo este título, y cuando otros se lo atribuyen hace una rectificación. La razón de lo primero es que este título evocaba en los judíos la idea de un Mesías libertador y restaurador (político) de Israel; al utilizarlo hubiera podido provocar una falsa idea de su misión y una insurrección con la consiguiente intervención de los romanos. Constataciones de lo segundo son el «no lo digáis a nadie» de 8,30 y la respuesta de 14,61 al Sumo sacerdote en que aparece la insuficiencia de ese título en orden a explicar lo que es la persona de Cristo (Mesías, pero en el sentido del Hijo del hombre).

«El gran éxito del título 'Mesías–Cristo' resulta tanto más sorprendente cuanto que Jesús mismo ha manifestado siempre una particular reserva cuando se lo usaba para designar su persona o sus obras. Podría parecer casi una ironía que precisamente este título de Mesías (en griego *Xristós*) haya sido para siempre unido al nombre de Jesús, como también el hecho de que haya sido este apelativo el que ha dado su nombre a la fe» (Cullmann, *Christologie*, p. 98).

1.2.3. El Hijo del hombre

Únicamente Cristo utiliza este título, no los escritores neotestamentarios, lo que indica que nos encontramos con toda probabilidad ante una designación realmente utilizada por Cristo para referirse a sí mismo.

El título aparece en *Daniel* 7,13ss donde designa a un ser que supera

misteriosamente la condición humana, y que influyó en la literatura apócrifa. En las *Parábolas de Henoc* (del año 100-80 a.C.) y IV de *Esdras* (después del 70 d.C.) designa «una figura celestial, jefe escatológico del pueblo escogido, ser trascendente y preexistente, juez universal e Hijo del Hombre, personifica una figura mesiánica superior a la figura tradicional del rey davídico» (Algisi).

Aparece en un doble contexto: cuando predice Jesús su venida al fin de los tiempos en que aparecerá glorioso sobre las nubes con gran poder y majestad (8,38; 13,26s; 14,61s), y cuando anuncia su pasión, muerte y resurrección, con los oprobios que aquélla llevaría consigo (8,31; 9,9-12.31; 10,33.45;14, 21.41). A la concepción escatológica (*Daniel, Henoc*) se añade la misión expiatoria y salvífica (Siervo de Yahvéh).

Cristo ha preferido este título a los otros porque no tenía las implicaciones terrenas de los otros; para corregir la idea mesiánica tradicional y elevarla a su sentido exacto: ser sobrehumano que viene a redimir mediante la humillación a la que seguiría su aparición gloriosa.

1.2.4. El Siervo de Yahveh

El mesianismo de Jesús no es el triunfalista y glorioso que esperaban los judíos de su tiempo, sino el sufriente que había anunciado Isaías al Siervo de Yahveh (50,4-11: 52,13-53,12) y cuya figura adopta Jesús. El evangelio de Marcos hace resaltar este aspecto a lo largo de todo su evangelio. Ya en el Bautismo aparecen en boca del Padre, como proclamación de la dignidad mesiánica de Jesús, las palabras con las que comienza el primer poema del Siervo de Yahveh: «Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco» (*Isaías* 42,1). Colocado en el desierto donde debe hacer la opción entre el mesianismo fácil y glorioso que le propone satanás y el difícil y sufriente que quiere el Padre, se decide sin vacilación por éste.

Ello aparece en el «secreto mesiánico» que caracteriza el evangelio de Marcos. Hacia la mitad del mismo está insertado el martirio de Juan (*Marcos* 6,17ss), como preludio de lo que al final espera a Jesús. Los repetidos anuncios de la pasión, en la segunda parte de ministerio de Jesús manifiestan su decidida voluntad de seguir y consumar el camino del sacrificio que le ha señalado el Padre. Ante la actitud de Pedro, que le quiere

apartar de él reacciona con indignación (*Marcos* 8,33s).

Del relato de la pasión de Marcos se dice que es lo que constituye fundamentalmente su evangelio; lo que precede es un amplio prólogo. Es un relato objetivo, escalofriante, dramático, sin concesión alguna al sentimentalismo. Quiere que el lector se enfrente con la realidad descrita en él. Es la hora del poder de las tinieblas y del abandono al mismo por parte del Padre (*Marcos* 15,34). Pero a la actitud de los hombres que le humillan y dan muerte el Padre responde con su gloriosa resurrección.

1.3. Jesucristo es el Hijo de Dios

Jesús de Nazaret, verdadero hombre, Mesías que ha venido a redimir al hombre con su pasión y muerte, es el Hijo de Dios. Esta es la tercera perspectiva fundamental y la clara finalidad del Evangelio de Marcos. La presenta en las:

• Afirmaciones más o menos claras: 1,1; 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 15,39. Puede discutirse si en estos textos se trata solamente de un título mesiánico (3,11; 5,7; 15,39) o de un título teológico (1,1; 1,11; 9,7). Pero en el contexto de todo el Evangelio más bien había que pensar en el sentido teológico: expresan una figura no humana sino divina.

• Pasajes en que se le atribuyen atributos o poderes divinos: 2,5-12 (perdón de los pecados); 2,28 (señor del sábado); 11,3 (el 'Señor' lo necesita; el borriquillo del Domingo de Ramos); 12,1s (el 'Hijo' de la parábola de los viñadores homicidas); 12,35ss ('Señor de David'); 13,27 ('enviará los ángeles' en el juicio final).

• La serie de hechos que se le atribuyen y que arguyen poderes sobrehumanos: el poder de hacer milagros en nombre propio, el poder sobre los demonios, las curaciones en día de sábado, el poder de perdonar los pecados, el poder sobre los elementos de la naturaleza, la facultad de leer en los corazones, el poder sobre la vida y la muerte.

1.4. Conclusión

La cristología de Marcos no es menos elevada que la de los otros evangelistas. En ello están de acuerdo católicos y protestantes: «El Cristo

es más que un ángel (1,13;13,32), más que un simple Mesías Hijo de David (12,37). En relación estrecha con el Padre, se puede decir que es un ser divino que aparece en forma humana. Podemos concluir que la cristología de San Marcos es tan elevada como puede ser la de cualquier otro escrito del Nuevo Testamento» (Enrique Pascual, *Manual Bíblico*, v. III, p. 96). «La cristología de Marcos es una cristología elevada como cualquier otra en el Nuevo Testamento, sin excluir la de Juan... Con harta frecuencia ha habido quien pretende que, según Marcos, Jesús llega a ser Hijo de Dios por adopción, pero probablemente eso se basa en una lectura superficial del Evangelio. La idea del Evangelista es más bien que Jesús es Hijo de Dios por naturaleza y que la Voz que se oye en el Bautismo así lo proclama» (V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952).

2. LA IMAGEN DE JESÚS EN SAN MATEO

Al contrario que el de Marcos, el Evangelio de San Mateo es más doctrinal que «histórico». El autor ha intentado más poner de manifiesto las enseñanzas de Jesús que escribir una historia completa y cronológicamente ordenada. Debido a ello, ha recogido una amplísima doctrina de Cristo que ha agrupado en cinco discursos (5-7; 10; 13; 18; 23-24); es claro que se trata de una disposición artificial. De la historia ha tomado los episodios que le interesaban para su mira doctrinal, y en su narración se ha limitado a los datos precisos en relación con aquélla (comparar *Mateo* 9,1ss con *Marcos* 2,1ss).

2.1. El Mesías prometido en el Antiguo Testamento

Con esta afirmación comienza el Evangelio (1,1) y ése es el objeto de la genealogía. A lo largo del Evangelio cita una docena de textos con la fórmula clásica: «Y esto tuvo lugar para que se cumpliese...» (1,22; 2,5.15. 17.23; 4,14ss;8,17; 13,14, etc.); cita unas cuarenta veces el Antiguo Testamento.

Mateo aplica a Cristo los títulos mesiánicos que encontramos en los otros evangelistas, pero insiste en dos que aparecen frecuentemente en el Antiguo

Testamento: «Hijo de David» (2,5; 9,27; 12,23, etc.) e "Hijo de Dios" (14,33; 16,16; 22,2, etc.), título que expresa la realeza mesiánica y connota la obediencia filial a la voluntad del Padre (cf. 11,27; 16,16, etc.).

Expresa también su dignidad mesiánica al poner de manifiesto su superioridad sobre los personajes e instituciones del Antiguo Testamento (*Mateo* 5,17ss; c.12; 16,14; 17,3). Esta doctrina entra dentro de la finalidad que se propuso Mateo.

2.2. Maestro singular

2.2.1. Mateo es quien pone más de relieve la misión magisterial de Jesús. Así lo revela la disposición misma de su obra. Mientras que en Marcos vive y obra el «taumaturgo»; en Mateo habla y enseña el "Maestro»; el plano histórico de Marcos se enriquece con el didáctico de Mateo. Este evangelio es el mejor comentario al: «Vosotros me llamáis Maestro y decís bien, porque lo soy» (13,13; Cf. 23,10). Y un Maestro que enseñaba con originalidad y con autoridad (7,29).

2.2.2. Pero un Maestro «*singular*». Mateo, aunque utiliza con frecuencia el título de Maestro (*Rabbí*) refiriéndose a Cristo, nunca lo pone en boca de sus discípulos (excepto 26,25.49: Judas). Son los extraños, los enemigos, quienes lo designan con ese título; los discípulos lo llaman «Señor», incluso donde la tradición utilizó Maestro (cf. 8,25 con *Marcos* 4,38; 17,4 con *Marcos* 9,5). Y se utiliza (el título «Señor») en momentos de especial solemnidad (16,22; 17,4; 26,22; 25,11.37-44). Jesús es el *Kyrios* de la comunidad. Título reservado a Dios en el Antiguo Testamento, se convierte en el título con el que la comunidad cristiana confiesa su señorío universal y su condición divina (Ver, en el capítulo siguiente: Comprehensión de Cristo en Pablo).

2.3. Maestro que funda y enseña la doctrina del Reino

2.3.1. Jesucristo predicó un Reino, que es: el Nuevo Pueblo de Dios anunciado en el Antiguo Testamento, especialmente por los Profetas que señalaron ya su carácter universal y espiritual. Cristo lo inaugura con su presencia y su actividad (*Marcos* 1,15; *Mateo* 1,4,17: pecados, inserción

del hombre en la familia divina, la paz mesiánica...). Mateo además añade la dimensión escatológica (10,1ss; 13,24ss; 25,13ss) que constituye la «estrella polar» del anuncio de salvación. Deja entrever que es una comunidad dinámica de salvación (la comunidad cristiana manifiesta conciencia de ello: *Hechos* 2,32ss; 3,13 ss.20ss; 30ss etc.) que aporta bienes fundamentalmente espirituales (liberación de los 6,12,28). Manifiesta que tiene una fase terrena (11,12; *Isaías* 61,1 – *Lucas* 4,16; *Isaías* 35,5s) y pone especialmente de relieve que el Reino predicado por Cristo es una comunidad eclesial (*Mateo* 2,16,16; 18,15), visible, social y duradera (c.13 y 18; 28,18ss), jerárquica (16,13ss; 14,18; 17,28). Cristo reveló también que el Reino, aunque de orígenes humildes, extendería sus ramas hasta cobijar todas las gentes, que en él convivirían buenos y malos y que la separación vendría al final del mundo (cf. c. 13).

2.3.2. Él señaló las características fundamentales del Reino: la presencia de Cristo en la comunidad (*Mateo* 18,20; 28,20; cf. *Juan* 16,28; 14,23); la proclamación de la Palabra (*Mateo* 28,19s; a esta finalidad parece orientado fundamentalmente este evangelio), el culto y los sacramentos (Bautismo y Eucaristía sobre todo), carácter esencialmente espiritual que se conquista con las armas del espíritu (lo que no excluye las implicaciones terrenas inherentes al mensaje evangélico); finalmente, el universalismo anunciado ya por los Profetas con cuya predicación conecta no pocas veces Cristo (cf. 8,11 y c.13).

El mensaje específico de la Iglesia es un Reino de Dios de orden religioso y desde él ilumina las realidades terrenas culturales, sociales, políticas y económicas. La «revolución» que ella tiene que promover es la revolución interior del hombre poseído por el Espíritu, la vivencia del espíritu evangélico de unidad y fraternidad universal, de amor al prójimo como a sí mismo, lo que podrá aportar la revolución pacífica y definitiva que acabe con todas las formas de esclavitud y con todas las injusticias sociales. Las revoluciones meramente humanas vemos con frecuencia que no hacen más que cambiar las cosas para volver a una situación similar con nuevos detentores del poder. «Cuando falta el amor las reformas sociales tienen una eficacia muy limitada» (A.M. Greeley). Vivir y predicar esa revolución in-

terior es la misión del cristianismo. Desde ella tiene que realizar la Iglesia la revolución de Jesús de Nazaret.

Por lo que a la Iglesia oficial se refiere, escribe Schillebeeckx, «Deber de la fe cristiana, y por ello también de la Iglesia oficial, es el exigir la verdad y la justicia en el mundo en forma de un poder espiritual, crítico y ético, un poder que tiene por misión mantener viva en el corazón de la humanidad la voluntad de convertir la sociedad humana en una polis, una ciudad, un lugar habitable, adecuado para vivir todo el mundo... De ahí que las iglesias puedan e incluso deban permanecer oficialmente activas en la política, aunque con su propio estilo y no como un tercero o cuarto bloque de poder político en la sociedad» (*Jesús en nuestra cultura. Mística, Ética y Política*, Ed. Sígueme, p. 45).

2.3.3. Y proclamó las exigencias fundamentales del mismo: la «conversión», exigencia siempre constante desde la predicación profética, con la que el Bautista y Cristo comienzan la suya (3,2; 4,17); la «fe», que es la adhesión personal a Cristo, que ha de manifestarse en el seguimiento e imitación, y que es la que salva (Cf. *Juan* 3,18); la «nueva justicia», que ha de ser superior (más exigente) que la del Antiguo Testamento (5,20ss), de mejor condición que la de escribas y fariseos (6,1ss), que consiste fundamentalmente en el cumplimiento de la voluntad del Padre (7,21); finalmente «el amor al prójimo» que culmina en la regla de oro (*Mateo* 7,12) y el amor incluso a los enemigos (5,44). Todo lo cual implica un nuevo estilo de vida.

2.3.4. Tres observaciones complementarias:

[1] El centro de la predicación de Cristo es el Reino, como pone de manifiesto sobre todo Mateo. La comunidad primitiva desplazaría el centro de su fe a la persona de Cristo.

[2] De acuerdo con el carácter eclesiológico de su evangelio hace Mateo la presentación peculiar de Jesús: la imagen de Cristo aparece sobria, solemne, hierática, con una dignidad más firme que en los otros evangelistas. Detalles psicológicos que tanto aparecen en Marcos y Lucas (ternura, ira, indignación) y que presentan una imagen más humana, más sensible, más misericordiosa son sacrificados en la presentación de Mateo. La razón es que su evangelio está hecho para la comunidad, para

la asamblea, para el culto; y éste atenúa la precisión de los recuerdos. (Lo mismo ocurre con la presentación de los apóstoles).

[3] El Reino de Dios, la Iglesia (concreción temporal y visible de aquél) peregrina hacia un final escatológico. Y por lo mismo vivirá siempre en tensión: por razón de sus «miembros», compuestos de espíritu y cuerpo con aquella lucha que tan expresivamente describe San Pablo en *Romanos* 7; y por razón de su «doble dimensión», terrena y ultraterrena: apegado a la tierra, el hombre (de hoy) siente no poca dificultad para arrancar de ella su corazón y elevarlo a los bienes ultraterrenos. Tensión que se acentúa en las épocas de crisis profundas como la que actualmente vive la Iglesia.

2.4. Jesús y los fariseos.

2.4.1. Cristo predicó el mensaje de salvación a los judíos. Su predicación provocó una doble reacción: unos lo aceptaron, otros (clases dirigentes) lo rechazaron. Estos esperaban un reino terreno, la restauración del reino davídico. Pero Cristo traía un reino espiritual y universal; los fariseos no supieron renunciar a su nacionalismo: «No quisieron recibir a Cristo, porque esto hubiera sido renunciar a la nación» (Klausner). De ahí el carácter antifarisaico que se advierte con cierta frecuencia en este evangelio escrito por Mtateo pensando en los judíos.

2.4.2. La posición de Cristo frente a los fariseos viene originada por la precedente constatación. Mientras que Pablo pone de relieve entre sus privilegios judaicos el ser fariseo (*Filipenses* 3,25) y se gloría de serlo (*Hechos* 22,3; 26,5), Cristo aparece ya casi desde el primer momento opuesto a los fariseos, contra los que pronunció las más duras palabras (c. 23). Algunos, judíos sobre todo, han culpado a Cristo de injusto para con los fariseos; pero los testimonios de Flavio Josefo, de la *Mishná* y del *Talmud* revelan que las acusaciones de Cristo están totalmente justificadas. El judío Klausner lo confirma: «No podemos negar la razón de estas acusaciones.»

2.4.3. La diversa actitud de Pablo y Cristo encuentra su clave de solución en *Mateo* 23,3: «Haced y observad lo que os digan; pero no imitéis su conducta, porque ellos dicen y no hacen». Los fariseos fueron los herederos de los Profetas. Su doctrina dogmática y moral era muy eleva-

da. No pocas sentencias de Cristo llevan el sello de la doctrina farisaica. En realidad también ésta contribuyó a preparar la revelación neotestamentaria. Pero en la práctica eran hipócritas, sepulcros blanqueados, amigos de la ostentación y ser tenidos como justos y fieles observadores de la Ley. Esto es lo que Cristo recrimina en ellos: lo que hacen, lo cual no está conforme con lo que dicen; el formulismo ritual vacío de toda vida y espíritu a que habían reducido la religión. Las acusaciones de Cristo no iban contra los fariseos en cuanto tales, sino contra las formalidades externas en que prácticamente hacían consistir la religión.

3. LA IMAGEN DE JESÚS EN SAN LUCAS

En el Evangelio de Lucas se produce un equilibrio entre los aspectos históricos y doctrinales. Su característica peculiar es su dimensión ascética: es el que pone más de relieve las disposiciones interiores del alma como respuesta a la vocación cristiana. *Su carácter «histórico»* queda de manifiesto en el Prólogo y las frecuentes precisiones cronológicas respecto de grandes acontecimientos (cf. 3,1s). Pero como historiador bíblico persigue una finalidad doctrinal, y no rara vez dispone las cosas artificialmente (Cf. la «marcha hacia Jerusalén», a partir de 9,51; Cf. también 4, 16-30). *Su contenido y finalidad doctrinal es* constatado por el mismo Lucas (1,4). Lucas se ha informado de los testigos oculares, de quienes recibe los datos sobre la vida y predicación de Cristo. Y le ha dado una impronta peculiar: las perspectivas doctrinales de Pablo, su maestro, al menos en una buena parte de su evangelio. *La dimensión ascética* es clara en Lucas. No se queda en los principios, sino que desciende, el que más de todos, a las exigencias que comporta la acción salvífica del Evangelio. Consecuencia de los principios doctrinales en que él insiste y de su alma profundamente interior y delicada.

3.1. El salvador del mundo

Solamente Lucas, entre los Sinópticos, utiliza el título «Salvador», el término «salvación» y la expresión «instrumento de salvación» (fuera, sólo *Efesios* 6,17).

3.1.1. Jesucristo trae la salvación y la salvación universal, que se extiende a todos. Ello aparece ya en la misma genealogía (3,38: se remonta hasta Adán), en el evangelio de la infancia, no obstante el ambiente judío que respira (2,14.32), y en la predicación del Bautista (3,6.14). Más todavía en la predicación de Cristo que comienza su ministerio aludiendo a la vocación de los gentiles (4,24ss) y afirma que «vendrán de Oriente y Occidente...» (13,23) y en las actitudes para con los samaritanos (9,51s; 10,33s; 17,16s) y con los paganos (7,1-10; 8,26-39); como también en las parábolas de la oveja perdida, del hijo pródigo (que tan bien simbolizan la situación de los gentiles). La exhortación final de Cristo en Lucas es «que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las gentes» (24,47).

Esta presentación venía muy bien tanto a los judíos como a los paganos. Aquéllos profesaban que Yahvéh era el único Salvador en oposición a los dioses paganos «que no salvan» (Cf. *Isaías* 46,7; 47,13; 14,21). Estos honraban a sus dioses y diosas con el título de Salvador (Zeus, Cibeles, Isis, los Emperadores).

3.1.2. La salvación que trae Jesús se realiza a través de la cruz. Algo insospechable para judíos y gentiles (cf. *1 Corintios* 1,23). A ello alude, y sólo él, en el relato de la Transfiguración (8,30s). Y a partir de 9,51 presenta a Cristo caminando lentamente hacia Jerusalén donde tendría lugar la pasión salvadora (cf. 12,49s; 13,32s; 19,28; y por ello 22,15).

3.2. Lleno de bondad y misericordia

Jesucristo aparece en Lucas lleno de una bondad y misericordia tal que cautiva a quien lea, aunque sea superficialmente, sus páginas. Pedro lo presentó así en casa de Cornelio: «Pasó haciendo el bien, curando a todos...» (*Hechos* 10,38). Ya en el Evangelio de la infancia, Zacarías y María proclaman en la venida del Mesías la misericordia de Dios para con Israel (1,50.54.72.77). Bondad y misericordia que Cristo ejercita especialmente con ciertas clases de personas:

• *Con los pecadores.* Aparece como «amigo de pecadores y publicanos» (7,34). Incorpora al colegio apostólico un publicano (Mateo), come y trata con pecadores (5,27ss), se hospeda en casa de Zaqueo, jefe

de publicanos (19,1ss). Perdona de corazón: al paralítico, sus pecados (5,20); a la pecadora (7,36ss), a Pedro (22,61), a los verdugos (23,34), al buen ladrón (23,42). Un conjunto de parábolas ponen de relieve esa bondad y misericordia de Cristo con los pecadores (fariseo y publicano, higuera estéril, oveja y dracma perdida).

• *Con los enfermos y afligidos*. Lucas pone en sus relatos una delicadeza especial, un amor y misericordia singulares por parte de Cristo. Lo advertirá quien lea, sobre todo, las cuatro curaciones que refiere él sólo: 7,15ss (el hijo de la viuda de Naím); 13,11ss (mujer encorvada); 14,1ss (hidrópico curado en sábado); 17,11-19 (los diez leprosos).

• *Con las mujeres*. Frente a la triste situación de la mujer, tanto en el mundo judío como, sobre todo, en el gentil, Lucas hace resaltar la actitud atenta y delicada de Cristo que reconoce su propia dignidad. Tres mujeres ocupan un lugar relevante en el evangelio de la infancia: María, Isabel y Ana. Las siguientes citas refieren otras tantas muestras de la indicada actitud de Cristo para con las mujeres: 4,38 (suegra de Pedro); 7,11 (viuda de Naím); 7,36ss (pecadora); 8,1 (mujeres que le seguían y proveían con sus bienes); 8,43ss (hemorroísa); 10,38s (Marta y María); 11,27 (la que elogia a María); 13,11 (la encorvada desde hacía 18 años); 21,1 (la viuda pobre); 23,49.55 (las que le siguen hasta el sepulcro); 24,10 (a quienes se aparece el ángel).

3.3. Portador de la Buena Nueva, del gozo, de la alegría

Consecuencia de lo anterior, el Jesús de Lucas respira y crea una atmósfera de gozo y alegría que impregna las páginas del tercer evangelio. Lucas es realmente el «evangelista» por antonomasia. Cuando Mateo y Marcos dicen que Cristo «predica», Lucas dice «evangeliza»: anuncia la Buena Nueva de la salvación.

Y con la buena Nueva Cristo trae la bienaventuranza y la paz. Con frecuencia Cristo proclama dichosos a quienes aceptaron su mensaje: 1,45.48; 10,23; 11,28; 12,37.43, etc. Para la paz, cf. 2,14; 10,5s; 19,38; 24,36.

De ahí el clima de gozo y alegría que invade el evangelio de Lucas: desde el principio (1,14.28.41.44.58; 2,10; y los cánticos de alegría: *Benedictus*,

etc.), pasando por los relatos de la vida pública en que Cristo, los discípulos, las muchedumbres, aparecen radiantes de gozo ante la Buena Nueva (10,17ss; 13,17; 19,37), hasta el final en que los discípulos vuelven a Jerusalén después de la Ascensión, llenos de gozo (24,41.52).

3.4. Con su palabra y su ejemplo pone de relieve las exigencias ascéticas del Reino

3.4.1. Actitud de oración es la conducta frecuente de Cristo, especialmente antes de las grandes decisiones o momentos importantes de su vida (Cf. 3,21; 6,12; 9,18; 9,20; 22,33; 23,34). Además enseña a orar a los discípulos (11,lss) y les instruye sobre las cualidades que ha de tener la oración: perseverancia (11,5-13; 18,1-8), humildad (18,10ss), vigilante (21,36).

3.4.2. La abnegación como condición de vida (12,22; 21,34), como exigencia para seguir a Cristo (9,23.62; 14,33), como prueba de amor al prójimo (6,20ss), frente al atractivo de las riquezas (6',20ss; 11,41; 12,33; 16,19ss; 18,24).

3.4.3. Pobreza–desprendimiento. La riqueza, los bienes de la tierra, son en sí un bien, como creados por Dios y necesarios para el progreso, que no está fuera de los planes de Dios. Constituyen un medio para la práctica del bien. Pero advierte constantemente del peligro que constituyen para la salvación, dada la facilidad con que el hombre se apega y entrega a ellos (*Lucas* 6,24; 12,15; 16,13; 18,24). Por ello recomienda el camino más seguro: el desprendimiento de las cosas de la tierra suficiente que deje abierto el espíritu a la trascendencia, al Reino que es fundamental imitación de Cristo y servicio al prójimo, razón y finalidad del desprendimiento.

3.4.4. Cristo exige al hombre la aceptación de la salvación que Él trae. Es la única posible y la definitiva. El «*unum necessarium*» por el que el hombre tiene que estar dispuesto a renunciar a todo. Hoy el hombre está más necesitado que nunca de salvación humana y espiritual. Sólo el Evangelio, con su mensaje de amor y caridad, de unidad y hermandad, con la perspectiva del más allá, puede aportarla.

3.5. Conducido por el Espíritu

3.5.1. Las disposiciones interiores del alma como respuesta a la llamada salvífica no son mero fruto del esfuerzo humano, sino también de la acción del Espíritu.

3.5.2. Jesús aparece en Lucas conducido por el Espíritu a partir del Bautismo. Si bien el Mesías fue ungido y consagrado en el momento mismo de la Encarnación, la unción o proclamación pública que inauguraría su ministerio tuvo lugar en el Bautismo en las aguas del Jordán (Cf. la unción de los reyes, profetas, sacerdotes en el Antiguo Testamento en la que recibían el Espíritu de Yahvéh con el que quedaban capacitados para cumplir la misión que Dios les confiaba: *I Samuel* 10,16; 16,13, etc.). Una serie de textos lo presentan a partir de ese momento como guiado por el Espíritu Santo: 4,1.14.18 y 21; 10,21; *Hechos* 10,38: Las decisiones que tomó sobre sus discípulos después de la Resurrección las toma «movido por el Espíritu Santo» (*Hechos* 1, 2).

Y a la hora de despedirse de sus discípulos, en la noche de la Cena, les prometió que les enviaría ese Espíritu, el cual los guiaría en la obra que les encomendaba.

CAPÍTULO 8

COMPREHENSIÓN DE CRISTO EN PABLO Y EN JUAN

Gabriel Pérez

1. COMPREHENSIÓN DE CRISTO EN PABLO

Para acercarnos a la comprehensión de Pablo respecto del misterio de Cristo es preciso remontarse al momento de su encuentro con El en el camino de Damasco.

Pablo había sido formado en Jerusalén en los estudios de la Ley, a los pies de Gamaliel, distinguiéndose entre sus coetáneos por su celo respecto del judaísmo y las tradiciones paternas (*Gálatas* 1,14). Y también por la furia y saña con que persiguía a los discípulos de Jesús (*Hechos* 8,1-3; *Gálatas* 1,13), tanto que el Sanedrín debió confiarle la dirección de las operaciones de aniquilamiento de la «nueva secta».

Pero cuando, como buen estratega, se dirige a Damasco con poderes del Sanedrín para encarcelar a cuantos allí profesasen la fe cristiana, le sale al encuentro, de modo inesperado, Jesús Resucitado:

«—Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?

—¿Quién eres, Señor?

—Soy Jesús, a quien tú persigues.

—Señor, ¿qué quieres que yo haga?» (*Hechos* 22,6ss).

Después de su conversación, Pablo partió para Arabia (*Gálatas* 1,17), región cercana a Damasco. Lucas, que sigue paso a paso las actividades de Pablo desde el momento de su conversión, no enumera actividad apostólica en esta región. La razón del retiro de Pablo fue otra: conocía muy bien las Escrituras del AT, pero ahora ha descubierto que Jesús de Nazaret, muerto en la cruz, es el Mesías anunciado en los Profetas. Tenía que construir un nuevo edificio sobre esa piedra angular, transformarse en Cristo. Todo lo cual exigía un paréntesis entre la conversión y el apostolado.

1.1. En los orígenes: *Filipenses* 2,5-11

1.1.1. La mayoría de los autores opinan que se trata de un himno prepaulino que el apóstol ha incorporado a su carta, tal vez con algunas añadiduras. Al atestiguar la preexistencia, condición terrena y exaltación gloriosa presenta la primera configuración cristológica completa.

1.1.2. Afirma que Cristo, siendo de condición divina, tomó la condición de siervo. En este contexto la fórmula expresa directamente la gloria y majestad propia de la naturaleza divina, de las que Cristo, como Dios, pudo aparecer revestido. Renunció, sin embargo, a ellas y asumió la naturaleza humana con los condicionamientos propios de la misma; más aún, se humilló hasta morir en la cruz en acto de obediencia filial al Padre por la redención de los hombres. Pero el Padre lo «super–exaltó» confiriéndole una dignidad y gloria que está por encima de cualquier otra dignidad y gloria, una soberanía sobre todos los seres que doblarán su rodilla ante Él en señal de adoración que se resume o expresa en el título «Señor».

1.1.3. Maravillosa perícope cristológica que, colocada en una conversación de Pablo con sus más fieles hijos en la que trata de recomendarles las virtudes cristianas de la vida ordinaria, contiene, además de las verdades dogmáticas en ella consignadas, un excelente ejemplo de pedagogía apostólica: la fundamentación de la vivencia cristiana en los sólidos principios del dogma y la moral, y en particular en el impresionante ejemplo de Cristo, que vino no sólo a redimirnos, sino también a «darnos ejemplo de vida», a presentarnos el prototipo de hombre y cristiano ideal, el cual encontrará su realización en el «*per crucem ad lucem*» que recorrió primero Jesús de Nazaret.

1.2. Cristo muerto y resucitado

La tradición sinóptica tomó como punto de partida la Resurrección de Cristo y a la luz de ella reflexionó sobre los hechos y dichos de Jesús. Pablo, inducido por la experiencia de Damasco, parte igualmente de ese acontecimiento; y, desde el presente, su imagen de Cristo es similar a la de *Filipenses* 2,5ss: «Muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (*Romanos* 4,25).

1.2.1. La Cruz

Pablo la ve a la luz de la Resurrección y ocupa un lugar central en la teología paulina. Sin duda alguna es suya la expresión «muerte de cruz», (*Filipenses* 2,8). Por ella Cristo nos ha reconciliado con el Padre (*2 Corintios* 5,19.21). Cristo crucificado fue centro de su vida (*Gálatas* 2,19s; 6,17, *Filipenses* 3,10) y de su predicación (*1 Corintios* 2,2). El constituye su timbre de gloria (*Gálatas* 6,14). Es consciente de que la «teología de la cruz» constituye un auténtico escándalo con la consiguiente incomprensión (*1 Corintios* 1,23), pero «la cruz se alza y debe alzarse en la historia como un escándalo, según el plan salvífico de Dios, a fin de que los hombres puedan salvarse, no por su propia sabiduría ni por la gloria vana, sino por la fe y la misericordia de Dios (cf. *1 Corintios*1.21.31)» (R. Schnackenburg, p. 348).

1.2.2. La Resurrección

Va siempre unida a la muerte de Cristo (*Romanos* 4,24s). Para Pablo significa:

[1] *La gran demostración del poder de Dios*, su victoria sobre la muerte (*Romanos* 9,38; *1 Corintios* 15,57). En ese poder se apoyan y confían con razón los creyentes (*Romanos* 4,17).

[2] *La entronización de Cristo como Señor*. Por ella, Jesucristo, que desde el principio era Hijo de Dios (*Gálatas* 4,5; *Filipenses* 2,6), es constituido Hijo de Dios según el Espíritu de santificación (*Romanos* 1,4; Cf. después); y se sienta a la derecha de Dios (*Romanos* 8,34; *Efesios* 1,19s; *1 Corintios* 3,1; cf. *Salmos* 110,1).

[3] «*El principio de nueva creación*», es el primogénito de entre los muertos (Cf. *Romanos* 8,29; *1 Corintios* 15,20; *Colosenses* 1,18); la resurrección de Cristo lleva consigo la nuestra al final de los tiempos (*1 Corintios* 15,12ss).

[4] *La exigencia de una vida al servicio del Señor* como colaborador de Dios y en lugar de Cristo (*1 Corintios* 3,9; *2 Corintios* 5,20; 6,1).

Pablo encontró dificultades en hacer comprender la resurrección de Cristo a los corintios. La Iglesia las encontrará siempre, especialmente en tiempos de nacionalismo materialista. Se trata de un acontecimiento metahistórico, no palpable por los sentidos, para cuya expresión nos falta un lenguaje adecuado. Y constituirá siempre un escándalo, y será incluso objeto de irrisión (Cf. *Hechos* 17,32ss). Pero Pablo creyó firmemente en ella y orientó a su luz toda su vida. Y el hombre de todos los tiempos hallará en ella la realización de las más profundas exigencias del ser humano, las cuales trascienden la materia y anhelan una tierra nueva y unos cielos nuevos (Cf. antes y F. Fernández Ramos, *Manual Bíblico*, v IV, pp. 164ss).

1.3. El Señor

Título peculiar de Pablo para designar a Cristo, como lo es el de Dios para designar al Padre (más de doscientas veces). *Con él expresa el apóstol*:

[1] *El señorío universal* de Cristo a partir de la Resurrección; significado que él ha recibido, lo mismo que el término, de la Iglesia primitiva (cf. *Hechos* 2,36; *Romanos* 1,4; 1,4,9), pero en él adquiere un relieve especial el señorío universal sobre la creación (sentido cósmico) y sobre los hombres (sentido soteriológico) (Cf. *1 Corintios* 15,24ss; *Efesios* 1,20ss; *Filipenses* 2,10s; etc.).

[2] *Su condición divina*, más o menos explícitamente. Pablo le da el título de «Señor», que en el Antiguo Testamento se aplica a Yahvéh, con la misma naturalidad con que lo da a Dios Padre (*Romanos* 10,9-13; *1 Corintios* 4,4s). Le aplica expresiones y textos del Antiguo Testamento que se refieren a Dios–Señor («el día del Señor»; *Romanos* 10,13 y 3,5; *Filipenses* 2,10 e *Isaías* 45,23; *2 Tesalonicenses* 1,12 e *Isaías* 24,15). Y en fórmulas de saludo, fórmulas litúrgicas solmennes lo coloca junto al Padre o en paralelo con Él (Cf. comienzo y final de las cartas).

Podemos concluir que el título de «Señor», «aunque es fundamentalmente un título funcional que refleja el dominio de Cristo sobre los hombres y su influjo en la vida y conducta de éstos indica también la igualdad

de Cristo con el Padre» (J. A. Fitzmyer, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, V, pp. 79, 65).

1.4. Hijo de Dios

Aparece con frecuencia este título en Pablo, bien bajo ésta o similares fórmulas (*Romanos* 1,3; *Gálatas* 4,4.6; *Colosenses* 1.13). Unas veces refleja o pone de relieve la elección divina y la entrega al plan redentor del Padre, como también su amor a El (*Romanos* 8,32; *1 Corintios* 15,28). Otra, supone o expresa la filiación natural: así, la expresión «el Hijo», sin más; su contraposición al sentido que tiene aplicado a los hombres (*Romanos* 8,32; *2 Corintios* 1,3; *Efesios* 1,3); las afirmaciones sobre la preexistencia (*Romanos* 8,3; *Gálatas* 4,4).

Podemos concluir que la expresión «Hijo de Dios» aplicada a Cristo «tiene un valor único y exclusivo, significando su misteriosa relación con Dios, que sólo puede describirse analógicamente con la imagen de la paternidad y la filiación».

1.5. El nuevo Adán, primogénito de toda la creación

1.5.1. «Nuevo Adán»

Es una designación peculiar de Pablo, en que algunos quieren ver una evocación del «hombre prototipo» (*Urmensch*), común a muchas religiones orientales. La utiliza en dos ocasiones: en *Romanos* 5,12ss en que contempla la humanidad dividida en dos reinos: el de la «muerte» originado por Adán, y el de la Vida que nos ha traído Cristo. Y en *1 Corintios* 15,35ss, en que, tratando del modo cómo resucitarán los cuerpos, descubre que así como Adán ha dado origen al cuerpo terreno, Cristo —segundo Adán— nos ha abierto la posibilidad de una nueva existencia que Él ha inaugurado y que nosotros poseemos ya en germen, en espera de su manifestación gloriosa en el más allá.

1.5.2. «Primogénito de la nueva humanidad»

Compete este título con toda razón a Cristo, que Pablo expresa en los términos «Principio, primogénito de los muertos» (*Colosenses* 1,18). Él, por el acontecimiento «Pascual», nos ha conducido a la nueva vida (gracia, gloria).

• En *Romanos* 8,29, Pablo dice que Dios predestinó a los hombres a reproducir «la imagen de su Hijo» de modo que sea Él el primogénito entre muchos hermanos. Configuración que se obtiene ya aquí por la gracia santificante y halla su manifestación gloriosa en el más allá. Ése es nuestro destino: la filiación divina adoptiva y con ella la herencia eterna en que obtienen su satisfacción las más profundas aspiraciones humanas. Y como todos los hombres hemos sido llamados a esa filiación, tenemos en ella el fundamento más radical de la nueva fraternidad entre los hombres; pero un fundamento que exige un esfuerzo constante para su desarrollo y manifestación en una convivencia fraternal, práctica de la caridad de Cristo que ha de culminar en la unidad que tenga como modelo la Trinidad: un solo Dios con la diversidad que entraña la distinción de Personas.

• En *Efesios* 1,22s, presenta a Cristo como «Cabeza suprema de la Iglesia», que es Cuerpo, Plenitud del que lo llena todo en todo. Al unir Pablo en las cartas de la cautividad la metáfora del Cuerpo y la Cabeza, enseña que Cristo es no sólo el Jefe y Señor de la Iglesia, sino también la Fuente que comunica la vida a los fieles, los nutre y une como miembros de un organismo vivo. Esperaríamos, como hace observar González Faus, la frase «Él es Cabeza de todo»; la fórmula de Pablo refleja relación dialéctica de Iglesia y mundo; aquélla está en lugar del mundo, como Cristo en lugar nuestro; es la «porción cristificada del mundo», el lugar donde el mundo halla su conciencia de lo que realmente es, de su origen y su destino (Cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* V.I, pp. 313ss).

• En *Colosenses* 1,15 presenta una dimensión cósmica: Cristo es la «imagen del padre» (Cristo es Dios que se nos manifiesta), el «primogénito de la creación» (más que la prioridad, la supremacía y el poder de Cristo sobre la creación). La primera expresión señala el «ser»; la segunda, que la completa, la dignidad y el dominio. La razón es que todas las cosas han sido «creadas en Él» (principio vital), «por Él» (causa eficiente; y mediadora, en cuanto que lo que comunica lo ha recibido del Padre), y «para Él» (meta final y oculta de la creación y su dinámica). Él es el fundamento del ser de todas las cosas y las mantiene en el ser.

El tema de la «creación en Cristo» aparece también en *Juan* y *Hebreos*, escritos independientes entre sí, y precisamente en composiciones de carácter himnico. De ello se concluye que la cristología cósmica surgió muy pronto y formaba parte de la fe de la comunidad más primitiva. La había preparado la literatura sapiencial al personificar la sabiduría, atributo de Dios.

1.6. Recapitulación. Pacificación. Plenitud

1.6.1. Recapitulación. Efesios 1,10 señala el punto culminante del plan que Dios se propuso realizar en Cristo: «Recapitular todas las cosas en El». Cristo no sólo vence el pecado, no sólo es Jefe y Cabeza de todas las cosas, sino que es el Centro de todas las cosas (*kefalaion*). Y esto en el orden cósmico (las cosas fueron creadas por Él y con miras a Él, y une en sí el mundo material y humano), y en el soteriológico (ya que al reconciliar todas las cosas ha venido a ser centro de armonía y unidad).

1.6.2. Pacificación. Él, único mediador entre Dios y los hombres, ha pacificado todas las cosas (*Colosenses* 1,20). Por Él los hombres obtienen su amistad con Dios. Las criaturas materiales, utilizadas muchas veces por el hombre como instrumentos para el pecado, quedan libres de tal servidumbre, sirviendo sólo al fin para el que fueron creadas. Las potestades angélicas recobran con el hombre las relaciones que el pecado de éstos había turbado. Y así Cristo realiza la armonía maravillosa de todos los seres de la creación.

1.6.3. Plenitud. Concluyendo, afirma Pablo en *Efesios* 1,22s que Dios constituyó a Cristo Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo, «la plenitud del que lo llena todo en todo». Plenitud tiene sentido complexivo: Cristo llena a la Iglesia (comunicándole su gracia capital, sus dones) y la Iglesia llena a Cristo: si bien Cristo lo llena todo en todo, no lo hace directamente, sino que deposita en la Iglesia su energía salvadora y desde ella la irradia sobre los hombres y por todos los ámbitos del cosmos. Dada la relación entre el hombre y el universo, puede decirse que de alguna manera la Iglesia integra dentro de sí el universo y su destino.

Acto seguido (*Efesios* 2), el autor vuelve a la reconciliación de los hombres. Entonces el mundo estaba dividido en judíos y gentiles. Cristo hizo de los dos un pueblo. La superación de las divisiones, de los odios y enemistades,

de las diferencias degradantes y el camino hacia la unidad es también hoy intimación que la Iglesia nos hace al proclamar estos textos. Al mensaje y a la gracia de Cristo es preciso unir el esfuerzo de todos los hombres de buena voluntad.

2. COMPREHENSIÓN DE CRISTO EN JUAN

2.1. Ambientación previa

Llamado desde el primer momento a la convivencia con Jesús de Nazaret, Juan es, por lo mismo, un testigo cualificado de sus palabras y hechos. Pero es algo más. Llamado por Cristo siendo todavía muy joven, escribió su obra unos sesenta años después de la ascensión de Cristo a los cielos. Durante ellos Juan (o sus discípulos) tuvo tiempo para reflexionar sobre las enseñanzas del Maestro a la luz de la Resurrección y bajo la acción del Espíritu Santo, cuya promesa por parte de Cristo él recogió (16,13). Ya en los primeros tiempos del cristianismo fue denominado «el Teólogo».

Junto a los Sinópticos y Pablo, Juan nos presenta su interpretación del mensaje de salvación proclamado por Jesús de Nazaret con sus palabras y sus obras. Mientras que los Sinópticos se limitan generalmente a presentar la proclamación del mensaje, Juan elabora su teología sobre el mismo. Por lo que a la cristología se refiere, el evangelio de San Juan presenta una importante novedad: el centro de interés se desplaza del Reino a la persona de Jesucristo mismo. Por lo que se refiere a San Pablo sigue un desarrollo, aunque paralelo, un tanto distinto; respecto de la cristología, mientras que Pablo hace de la pasión y muerte el punto central de su teología, Juan se fija más preferentemente en la encarnación. La conversión de Pablo ante la aparición del Resucitado y la convivencia de Juan con el Cristo mortal dejaron la respectiva impronta en uno y otro.

La originalidad de Juan radica más que en nuevas concepciones, en el desarrollo de una nueva síntesis de las ideas que ya existían. «La cristología joánica presenta un estadio maduro de la evolución cristológica, que no niega su dependencia de las ideas anteriores (misión, exaltación, glorifi-

cación) y de los títulos (Mesías, Hijo del hombre, Profeta, Hijo de Dios), pero que ha recibido del teólogo Juan una impronta particular y evidente, una gran profundidad de pensamiento y una unidad perfecta» (R. Schnakenburg, *o.c.*, p. 361). Juan supo actualizar lo esencial del cristianismo para las circunstancias de su tiempo, haciéndolo realmente «actual».

2.2. La Palabra hecha carne

El Prólogo, que comienza afirmando la preexistencia de la Palabra en el seno del Padre, tiene su punto culminante en el v.14: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros». Frente a las primeras herejías que ponían en tela de juicio la divinidad o la humanidad de Cristo, presenta la más clara afirmación de una y otra en la persona de Cristo: verdadero Dios y verdadero hombre.

2.2.1. La palabra

[1] Si bien el término, parece tomado del ambiente griego, su significado hunde sus raíces en el Antiguo Testamento. Al principio aparece la «palabra» creadora (*Génesis* 1,1; *Salmos* 33,6). En la literatura sapiencial es la Sabiduría que existe antes de la creación (*Proverbios* 8,23ss), emana de la boca del Altísimo (*Eclesiástico* 24,3), es un hálito del poder divino, emanación pura de la gloria de Dios (*Sabiduría* 7.25). Pablo aplica algunas de estas expresiones a Cristo (*Colosenses* 1,15; *Hebreos* 1,13). San Juan pone el broche final: la Palabra creadora, la Sabiduría que le acompaña en la creación, en la plenitud de los tiempos tomó la naturaleza humana.

Cuando nosotros entendemos una cosa nuestra mente produce un concepto con el que nos decimos a nosotros la cosa entendida. La mente Divina, Dios, al comprenderse a sí mismo produce un concepto, pero sustancial, idéntico a El en naturaleza. El Hijo es el concepto, la Palabra interior del Padre, que puede, por lo mismo, llamarse concepto, Palabra, Verbo.

[2] Pero para un semita la palabra no dice solamente relación al entendimiento, sino que mira a la relación personal constituyéndose en interpelante; manifiesta y es la donación de Dios al hombre. Jesucristo es la revelación del Padre, pero esa revelación es vital. Y el hombre tiene que buscarla no precisamente en la contemplación abstracta de unas verdades,

sino en el ejemplo e imitación de una vida realmente vivida, la vida de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios.

2.2.2. Se hizo carne

La expresión de 1,14 ha hecho de Juan el teólogo de la «encarnación»: el Logos que existía desde la eternidad junto a Dios, asume total y completamente la existencia humana con los condicionamientos propios de la misma.

El Verbo, siendo eterno, y sin dejar de serlo, se hizo hombre en el tiempo (*equéneto* en distinción a *en*); de modo que queda verdadero Dios y verdadero hombre en una sola Persona. Y a causa de esa unidad se da lo que llaman los teólogos «comunicación de idiomas», por la que se dice verdadera y propiamente que Dios nació de mujer, padeció y murió; lo mismo que Cristo, verdadero hombre, pudo decir «antes de que Abraham fuese soy yo» (8,58; Cf. *Exodo* 3,14). Y ahí radica la fuente de los misterios del cristianismo: Dios desciende al hombre, y por ese descenso de Cristo a nosotros somos elevados al orden sobrenatural. Así, vivimos a la vez en el tiempo y en la eternidad; somos ciudadanos de la tierra y a la vez ciudadanos del cielo.

Carne significa en hebreo todo el hombre, alma y cuerpo (*Mateo* 16,16). Pero este término connota la parte frágil, las miserias y debilidades propias de la naturaleza humana (*Salmos* 56,5; *Isaías* 40,5; *Mateo* 24,22; *Lucas* 3,6; *Juan* 17,2). Al escogerlo, Juan quiere hacer resaltar la humillación del Verbo. Probablemente hay una intención apologética contra el docetismo.

2.3. El enviado del Padre

2.3.1. La misión del Hijo por parte del Padre es un tema en que insiste Juan más que los Sinópticos, viniendo a ser uno de los temas básicos de su evangelio. Jesucristo mismo declara que tal misión no la tiene de sí mismo, sino que ha venido como enviado del Padre (7,28; 8,42). Por ello su misión es la presencia del Padre y la manifestación de su amor a los hombres. Su objetivo es comunicar a los hombres la vida misma de Dios (3,16ss; *1 Juan* 4,9). De ahí la comunión íntima en que aparece el Hijo con el Padre (*Juan* 5,19ss),

y también la dependencia respecto de Él: se siente representante y expresión del Padre (5,43), vinculado estrechamente a Él por una perfecta obediencia y total dependencia respecto de Él (4,34; 5,18; 6,57).

2.3.2. Y así es el *Mesías* que Dios había prometido enviar en la plenitud de los tiempos. Como tal lo presenta Andrés a su hermano Pedro (1,41), y Cristo a sí mismo a la samaritana (4.25). Y un Mesías que viene a liberarnos del pecado. El Bautista lo presenta como «el Cordero que quita el pecado del mundo» (1,29), que en la mente del evangelista alude sin duda al cordero pascual, dadas las profundas raíces que en la tradición bíblica y judía tiene la relación entre la Pascua y la liberación del pecado.

2.3.3. Y el *Revelador del Padre*. Dada su intimidad con el Padre, Jesús se siente su testigo e intérprete. Revelarle es la tarea de su vida entre los hombres (1,18; *1 Juan* 5,20). Él mismo es la revelación del Padre: quien lo ve a Él ve al Padre (14,7.9) y quien cree en Él cree en el Padre (21,44).

2.3.4. Pero es *Hijo del Hombre* el título preferido por el evangelista cuando habla de la venida de Jesús y de su retorno al Padre. En Juan, que lo utiliza 13 veces, aparece como expresión de la sabiduría divina y juez escatológico. «Como la Sabiduría (*Eclesiástico* 24,7.16.26-30; *Proverbios* 2,10-14.20-22), así también el *Hijo del hombre* en el cuarto evangelio es el preexistente junto a Dios, que desciende entre los hombres (3,13; 6,62), se les entrega en alimento y bebida (6,27.53.62), es para ellos fuente de salvación (3,15) y vuelve de nuevo al cielo (6,62)..., el *Hijo del Hombre* es a quien compete todo juicio (5,22.29-29); es la luz misma (12,34ss) frente a la cual los hombres tienen que adoptar una actitud, de la que depende su condenación o su absolución (3,14-21; 5,30; 12,44-50)» (G. Danesi, *Introducción a la Biblia*, L. Moraldi–E. Lyonnet, v. IV, pp. 460s).

2.4. Luz, Verdad y Vida

2.4.1. El término LUZ aparece frecuentemente en Juan. En el Antiguo Testamento: Dios crea la luz (*Génesis* 1,3) y aparece revestido de ella (*Exodo* 34,9-29). *Simboliza* el bien en distinción a las tinieblas que simbolizan el mal. Aparece luego el sentido moral: la luz divina conduce por la senda del bien (*Salmos* 89,16). Y también *el mesiánico*: los Profetas presentan al

Mesías, con la imagen de la luz, como salvador del pueblo (*Isaías* 10,17; 42,6; 49,6). Aplicado a Cristo adquiere un sentido nuevo. El Mesías entra en el mundo como la luz del mismo (1,9; 8,12). Luz que viene a disipar las tinieblas del pecado (1,5; 12,31; 14,30). La fe en Jesús es la que nos da la victoria sobre el mundo; y será en la Jerusalén celestial donde la luz triunfará completamente (*Apocalipsis* 21,23-25). Entretanto, los cristianos «deberán caminar en la luz de Cristo» por medio de una conducta limpia y de la práctica del amor mutuo (*1 Juan* 1,6-7: 2.9-10).

2.4.2. La VERDAD es un concepto familiar a Juan (25 veces). El evangelista no le da el matiz intelectual del léxico grecohelenístico, sino el hebreo que lo pone en conexión con la sabiduría (sentido que tiene en la literatura sapiencial y en la apocalíptica), viniendo a ser la revelación de Dios como norma de vida y santidad (17,17; 1 Juan 1,8.10). La frase de 14,6 «Yo soy el camino, la verdad y la vida» es para algunos una afirmación o reflexión de que Jesús es la Sabiduría encarnada.

2.4.3. También el término VIDA es favorito de Juan (36 veces). En el Antiguo Testamento es el más alto ideal a que aspiran los israelitas; allí se trata de la vida natural, larga y feliz en estrecha relación con Dios; sólo al final aparece el concepto de vida eterna (*Daniel* 12,2; 2 7,9; *Sabiduría* 2,32ss). En San Juan designa el conjunto de bienes espirituales, el bien salvífico por excelencia, la gracia que nos hace partícipes de la vida de Cristo y coherederos de su gloria; como en Pablo un bien futuro y ya presente (3,36b; 4,36; 5,29 etc.). Cristo que es la Vida (11,25; 14,6.16), y la tiene en sí mismo como el Padre (5,26), nos la ha venido a comunicar a nosotros (1,4). Por lo mismo, sus palabras son espíritu de vida (6,36), palabras de vida eterna (6,68).

2.5. El Camino, la Fe y el Amor

2.5.1. «Yo soy EL CAMINO» (14,6), respondió Cristo a Felipe, sorprendido de que éste lo ignorase después de haber convivido tanto tiempo con Él. Cristo es el camino para ir al Padre, pues nos ha traído la revelación (la verdad) y nos ha aportado el medio para ir a Él (la vida). Y Él es el único camino posible (14,6b).

2.5.2. La FE designa ya en el Antiguo Testamento una confianza total y abandono en aquél en quien se cree. Termina no precisamente en una verdad, sino en una persona (*Isaías* 7,9; 28, 16; 30.15) . En San Juan reviste una importancia singular. Creer no expresa la mera adhesión intelectual, sino la entrega total de nuestra persona a la persona de Cristo: el entendimiento para asentir a lo que El revela, de la voluntad para practicar lo que Él manda, del corazón para amar conforme a su mandato. Ésta es la fe que convierte al creyente en hijo de Dios (12,35), amado del Padre (16,26), lleva a la vida eterna (6,40).

2.5.3. EL AMOR es idea tan fundamental en el cuarto evangelio que se designa con toda razón a su autor como el «apóstol de la caridad». Cristo ama al Padre (14,13); ama a los hombres con una entrega total y universal (3,16; 4,4; 5 38,etc.). Y dejó como suprema voluntad a sus discípulos el precepto del amor «como Él nos había amado» (13,34), que quiso distintivo de los suyos (13,35). Amor que los conduciría a la unidad (c.17).

2.6. Glorificador del Padre

2.6.1. Isaías había anunciado para el futuro la plena manifestación de la «gloria de Dios» (*Isaías* 35,2; 66,18), que en el Antiguo Testamento es la irradiación de Dios que se manifiesta para comunicar beneficios al hombre. Los dos elementos —presencia de Dios y manifestación de poder— se verifican en Cristo, especialmente en la presentación del cuarto evangelista.

2.6.2. Mientras que los Sinópticos no presentan otra manifestación de la gloria de Jesús que la Transfiguración (Cf. *Lucas* 9,32), y San Pablo le atribuye la gloria sólo después de la Resurrección, Juan ve en toda la vida de Jesús, en su ministerio terreno, especialmente en los milagros, y también en la pasión una manifestación de la gloria de Dios (1,14c). Por lo que a la Pasión se refiere, ésta es parte esencial del misterio pascual; Juan expresa la muerte en la cruz de Cristo con los verbos «levantar» y «glorificar» (3,14; 8,28; 12,32ss, etc.). Tiene una visión más unitaria de la Pasión y Resurrección. La Pasión-Muerte-Resurrección es para San Juan la «hora» de Jesús, que pone en estrecha relación con la «gloria» (12,23; 17,5).

2.6.3. Juan presenta como la meta de la vida de Jesús la glorificación del Padre. Y en realidad a ella se ha dirigido toda su obra en la tierra (17,6). Y ésa es la última meta a que el hombre debe dirigir toda su tarea en este mundo; meta que viene a identificarse con la más plena y perfecta realización del hombre, con su auténtica felicidad (comparar con «para que Dios sea todo en todos» de *1 Corintios* 15,28).

2.7. Cristo promete enviar el Espíritu como continuador de su obra

2.7.1. Jesús, que a partir del Bautismo es presentado, especialmente por Lucas, como conducido por el Espíritu, en la noche de la Cena prometió a sus discípulos que después de la Resurrección les enviaría a ellos ese mismo Espíritu. San Juan constata esa promesa, como también la misión que el Espíritu había de realizar sobre ellos: Él estará con ellos para siempre (14,16s), lo enviará en su nombre el Padre (14,26), les enseñará todo y les traerá a la memoria todo lo que Él les había dicho (14,26), les manifestará lo que entonces no podían entender, de modo que los guiaría hacia la verdad completa (16,12)', dará junto con los apóstoles testimonio de Él (15,26) y convencerá al mundo de pecado, de justicia (inocencia) y de juicio (a través del testimonio que la Iglesia da de Cristo).

2.7.2. Jesús es, por tanto, el portador del Espíritu. Éste continuará la labor de Cristo en el mundo. En la Iglesia primitiva y a través de todos los tiempos. El actualizará la acción salvífica de Cristo en la Iglesia. Y nosotros deberemos estar atentos a los signos de los tiempos para precisar esa actualización en el lenguaje de hoy y en las exigencias concretas que en nuestro tiempo exige la condición de discípulos de Jesús.

CAPÍTULO 9

LA CRISTOLOGÍA EN NICEA Y CALCEDONIA

Ricardo Blázquez

1. CAMBIO DE AMBIENTE CULTURAL

La fe en Jesús de Nazaret como el Salvador de todos los hombres (Cf. *Hechos* 4,12) lleva en sí la exigencia de ser anunciada hasta el confín de la tierra (Cf. *Mateo* 28,18-30). La misión cristiana, en consecuencia, tuvo que superar los límites del judaísmo para dirigirse a los paganos. Y esto no sólo por la negativa judía a creer en Jesús (Cf. *Hechos* 13, 46-48), que llevó consigo la expulsión de los cristianos del judaísmo y la pronta ruptura entre ambos, sino por el sentido mismo de Jesús muerto y resucitado por todos los hombres (Cf. *Hechos* 10,17-18), que con su sangre ha comprado para Dios «hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (*Apocalipsis* 5,9).

Al superarse el ámbito cultural judío, la predicación cristiana (por fidelidad a la universalidad de la salvación anunciada) y la fe en Jesús (por su misma vitalidad) tuvieron que arraigar en otros modos de pensar y manifestarse en otras categorías de expresión. A la palabra de la predicación el hombre se abre desde sus perspectivas, desde su cultura, desde sus formas de enfocar la vida, desde su jerarquía de valores. Si el hombre escucha auténticamente, como hombre situado, la predicación inevitablemente le provo-

ca, y la respuesta de la fe es ya de alguna forma el resultado de la confrontación padecida entre la Palabra de Dios y la razón humana. La fe lleva en sí misma la necesidad de enmarcarla en las preguntas, el contexto cultural y las preocupaciones primordiales que cada hombre y cada grupo humano tienen. A la fe pertenece siempre una comprensión de la fe, anterior a la reflexión estrictamente teológica. Y ese *intellectus fidei*, como después la teología, se alimentan de los medios de pensamiento y lenguaje humanos; el alma creyente asimila, critica y se expansiona en el interior de la cultura ambiente. La revelación de Dios, la predicación y la fe se «humanizan» de esta forma. La Iglesia deberá entonces traducir el sentido teológico y salvífico de Jesús en fórmulas comprensibles para aquellos a quienes se dirige. No debe confundirse la gratuidad de la comunicación divina, nunca deducible por análisis humano, con el carácter eventualmente enigmático de sus expresiones. La misión cristiana tiene que entrar, por tanto, en la historia de los hombres.

Decimos esto porque entre la concepción de Jesús en el Nuevo Testamento y la cristología de la Iglesia, aclimatada en la cultura griega, hay un cambio que puede decirse «epocal». Para la fe cristiana surge otro «modelo» de pensamiento, dentro de la continuidad de la tradición. Lo mismo debe ser expresado de otra manera. «Con Nicea la comprensión del ser propia de la metafísica occidental predominó en la teología, mientras que la comprensión prevalente en la Biblia era de naturaleza original premetafísica y aparece muy fácilmente susceptible de ser interpretada con la categoría de acontecimiento» (B. Welte, «Die Lehrformel von Nikaia und die abendlandische Metaphysik» en *Zur Fruhgeschichte der Christologie* [hrsg.v. B. Welte], Freiburg- Greiburg- Basel- Wien, 1970, p. 109).

1.1. Orientación histórica

La Biblia se expresa en términos de *historia*. El acontecimiento central del Antiguo Testamento es la liberación de Egipto, la peregrinación por el desierto y la entrada en la tierra prometida. El pueblo hacía continuamente memoria de esa liberación, y en la memoria se le encendía la esperanza en una actuación definitiva de Yahvéh para «los últimos días». La promesa de

Yahvéh, que suscitaba la esperanza del pueblo, era así el motor de la historia. Yahvéh, unido en alianza con Israel, es el sujeto último de la historia del pueblo, que por eso es una historia de salvación. La definición que tiene de Yahvéh está vinculada a la historia: «Yo soy Yahvéh tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre» (*Deuteronomio* 5,6); su profesión de fe es histórica (Cf. 26,5-10); las fiestas son celebraciones en la memoria y la esperanza (Cf. *Deuteronomio* 16,1ss; *Exodo* 12,1-14); las exigencias éticas están también fundadas en la historia (Cf. *Deuteronomio* 6,20-25). El Nuevo Testamento se expresará también en términos sobre todo históricos. «El Reino de Dios está cerca» (Marcos 1,15); las fórmulas de fe se refieren también a acontecimientos (Cf. *1 Corintios* 15,3-5; *Romanos* 1,3-4. 10,9...), y los himnos litúrgicos los celebran (Cf. *Filipenses* 2,5-12; *1 Pedro* 3,18-22...). La vida, la muerte, la resurrección, el retorno de Jesús están en el centro. Dios se comunica en Jesús en esos acontecimientos. El tiempo de los hombres, en virtud de la actuación de Dios, se convierte en algo decisivo: oportunidad de gracia o momento de juicio. La relación de Dios con los hombres se historifica a lo largo de la Biblia y lógicamente también en el acontecimiento de Jesús. La historia tiene un peso constitutivo. Ser e historia están mutuamente implicados.

1.2. Orientación metafísica

Desde Nicea se expresa la fe en Jesús de forma predominantemente metafísica. Ahora bien, para el pensamiento metafísico en el centro está la pregunta por lo permanentemente presente, por el «qué es», por la «esencia» de las cosas. Si antes la cristología había girado alrededor de la resurrección como paso de una forma de existencia de Jesús «en la carne» a otra forma de existencia «en el Espíritu» (Cf. *Romanos* 31,3-4; *1 Timoteo* 3,16; *Hechos* 2,36...), ahora el esfuerzo se centrará en pensar simultáneamente la humanidad y la divinidad de Jesús. En este horizonte griego de comprensión —no histórico, sino estático— se mueve ya el Concilio de Nicea. Por ello las categorías–clave empezarán a ser: *ousía*, *hypóstasis*, «*substancia*»... y pasarán a segundo plano los acontecimientos de la muerte, resurrección, retorno. Se considera la existencia de Jesús como

una totalidad y se pregunta por su identidad al margen de los acontecimientos de su historia. Si en el mundo bíblico la tensión estaba proyectada hacia el futuro, en el ambiente griego el acento recae en el pasado. Fácilmente se insinúan dos formas diversas de ontología: una que podríamos llamar «escatológica» y otra orientada míticamente (W. Pannenberg). En principio la fe cristiana puede expresarse legítimamente en los dos ámbitos culturales. Por eso, también en principio, «helenización» del cristianismo no implica tergiversación.

El cambio «epocal» de horizontes mentales puede verse reflejado en un ejemplo: si hoy decimos «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos», inmediatamente surge la pregunta: pero siendo Dios, ¿no se resucitó Jesús a sí mismo? Y entonces fácilmente se duda de la ortodoxia del que se expresa así; podrían aducirse testimonios del Magisterio de la Iglesia que atribuyen la resurrección al mismo Jesús, y a veces lo acentúan añadiendo que resucitó *virtute propia* (Cf. Denz. 539). Pues bien, el Nuevo Testamento casi siempre habla de la resurrección como de algo acontecido a Jesús que, junto con la muerte, constituye su destino; el sujeto activo del destino de resurrección es Dios Padre. Y en esa forma de pensar teocéntrica, histórica y abierta al futuro está implicada la plena divinidad de Jesús.

2. EL CONCILIO DE NICEA Y LA DIVINIDAD DEL VERBO

2.1. Provocación arriana

Arrio, nacido hacia el 260 en Libia, posteriormente presbítero de Alejandría en Egipto, que había sido discípulo de Luciano de Antioquía (el fundador de la escuela teológica en la misma ciudad), con sus predicaciones y catequesis al pueblo hizo saltar la chispa hacia el año 318. Por su poder de persuasión, su trato dulce e insinuante y su capacidad dialéctica arrastró consigo a parte del clero y a gran número de vírgenes consagradas. Su obispo Alejandro, hombre noble y celoso de la fe, intentó persuadirle de lo equivocado de sus enseñanzas y por tanto de la necesidad de cortar la difusión de sus ideas. Pero Arrio no obedeció.

¿En qué consistía la enseñanza de Arrio? Por varios cauces, que son unánimes, podemos conocerla. El historiador Sozomeno la resume de esta forma: «Lo que nadie antes había dicho nunca, se atrevió él (Arrio) a predicar: que el Hijo de Dios había sido hecho de la nada, que hubo un tiempo en que no existía, que según su voluntad era capaz de pecado y de virtud, y que incluso era criatura y hechura; y otras muchas cosas por el estilo» (Sócrates, *Historia Eclesiástica* I, 15, p. 67). La sensibilidad creyente se sintió turbada ante sus enseñanzas. Arrio, condenado y excomulgado en Alejandría, buscó apoyo en sus antiguos condiscípulos, los llamados «lucianistas». Eusebio de Nicomedia lo acogió. Aquí redactó, parte en prosa y parte en verso, un escrito propagandístico, al que dio el título de «*Thalia*» (convite). Por algunos fragmentos conservados sobre todo en las obras de San Atanasio, que será el gran defensor de la fe, conocemos de nuevo el pensamiento de Arrio (Cf. San Atanasio, *Apología contra arrianos* I, 5- 6, pp. 26, 21-24). En una carta dirigida por Alejandro a los obispos católicos, en que rechaza el arrianismo y pide a sus colegas que no acojan a Arrio, nos consta también el contenido de la herejía (Cf. Sócrates, *o.c.*, I, 5, pp. 67, 44- 52). Por fin, en una confesión de Arrio y de sus compañeros al obispo de Alejandría, encontramos sus ideas solemnemente expuestas y justificadas (Cf. San Atanasio, *De synodis* 16, pp 26, 708- 712).

El arrianismo estaba en extremo preocupado de salvar la trascendencia de Dios, «el único ingénito, el único eterno, el único sin principio..., el inmutable e inalterable». De esta forma afirmaba la unicidad de Dios. Como instrumento para la creación del mundo engendró al Verbo, que por tanto es una criatura, la «criatura perfecta de Dios»,. De aquí se sigue que no es eterno, aunque haya sido «engendrado fuera del tiempo», es decir, antes de las demás criaturas. Lógicamente entonces «alguna vez no existía el Verbo», es decir, «no existía antes de ser engendrado»; y lógicamente también Dios comienza a ser Padre cuando comienza a existir el Verbo, su Hijo. En consecuencia el Padre y el Hijo no son coeternos ni de la misma esencia; el Hijo ha sido creado de la nada por la voluntad libre de Dios. Puede llamarse al Verbo «Dios», ya que ha sido divinizado por la participación en Dios; en la gracia de Dios y en la fidelidad moral del

Verbo está la razón de su condición divina; se mueve, por tanto, en el orden de la filiación adoptiva. En todo este contexto se comprende que cuando habla Arrio de «tres hipóstasis» (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) debe entenderse, no como Trinidad personal en la unidad de esencia, sino en la diferencia esencial (Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, pp. 45- 46). En definitiva se reduce su doctrina a negar la divinidad del Verbo. Por esta razón no hay una diferencia cualitativa entre nuestra filiación adoptiva y la filiación de Jesús, el Verbo encarnado. Tampoco así podemos en verdad encontrar la salvación en Jesús, aunque Arrio llegue a decir que al ser tan excelso el Verbo «Jesús podría ser el Salvador con más dignidad que Moisés que liberó a Israel de Egipto». La salvación auténtica supone la divinidad radical del Salvador.

Para justificar su doctrina cita Arrio algunos textos del Nuevo Testamento (*Colosenses* 1,15; *Hebreos* 3,2 1,4; *1 Pedro* 3,15; *Hechos* 2,36; *Marcos* 13,32...); pero sobre todo se funda en *Proverbios* 8,22: «Yahvéh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas», habla la Sabiduría identificada con el Verbo. Este texto será continuamente su argumento. Aunque Arrio apenas da razones de tipo filosófico, hay realmente en el fondo una compleja red de influjos y resonancias, que hacen de su doctrina una helenización desnaturalizadora y una racionalización consecuente del cristianismo.

2.1.1 Modelo judío

En una carta de Alejandro de Alejandría a Alejandro, obispo de Tesalónica, dice que Arrio concibe a Jesús según el modelo judío. Jesús es presentado como un hombre que ha sido adoptado por Dios. La concepción judía de los ángeles le ayuda para su cristología. Es verdad que en el Nuevo Testamento se puede descubrir una cristología que se mueve en la línea de la adopción mesiánica (Cf. *Hechos* 13,32), pero el dinamismo de la fe pronto lo superó. Algunos títulos de Jesús, como Siervo, Profeta, Justo... están abiertos al infinito; en Arrio, en cambio, son explícitamente recortados.

2.1.2. Gnosticismo

Atanasio acusó a Arrio de seguir a los gnóticos Basílides y Valentín. Según éstos, el Dios supremo e inaccesible existe en su eterna soledad; en orden a la creación produjo el «Demiurgo», el Hacedor de los seres creados; pero

es una especie de divinidad secundaria, claramente subordinada a Dios (Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma, 1958. En el Evangelio de San Juan se combinan dos series de aserciones: Jesús está en el Padre y el Padre en El (Cf. *Juan* 17,21); incluso «el Padre y yo somos una sola cosa» (*Juan* 10,30); pero, por otra parte, se afirma también que obra Jesús «según el Padre me ha ordenado» (*Juan* 14,31), e incluso «el Padre es más que yo», (*Juan* 14,28). Con todo no hay subordinacionismo en San Juan. La subordinación tiene lugar en una comunidad de amor y de vida «que quita a la autoridad toda nota de superioridad y a la obediencia toda apariencia de inferioridad» (V. Taylor, *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament*, París, 1969, pp. 112- 113). Jesús es Dios en cuanto Hijo enviado, obediente y glorificado por el Padre.

2.1.3. Logos griego

Juan, en el prólogo de su evangelio, identifica a Jesús con el Verbo; Jesús no sólo anuncia la Palabra de Dios, sino que en la totalidad de su vida es «Palabra.» En Él acontece la revelación escatológica. Y en la designación de Jesús como *Logos* resuenan otras identificaciones ya llevadas a cabo en el Antiguo Testamento: La Palabra del *Génesis* 1 con la Sabiduría en *Proverbios* 8, y esa Palabra–Sabiduría con la *Shekhináh* (presencia) de Dios en *Eclesiástico* 24.

Pero los Padres Apologistas, desde San Justino, habían identificado a Jesús con el *Logos* de la tradición filosófica griega. Antes el *Logos* había aparecido «seminalmente» disperso; en Jesús se hace presente «en totalidad». El *Logos* para los estoicos es como el alma del mundo, al que da cohesión, ley e inteligibilidad: es la razón universal; para los neoplatónicos es un ser intermediario entre el Dios trascendente y el mundo: es una realidad subordinada al Dios supremo, un *déuteros theós*. Pues bien, Arrio ha sido también deudor de este influjo; parece que ha visto con más claridad que San Atanasio que el *Logos* de los Apologistas implicaba un subordinacionismo; y él ha sacado la consecuencia.

2.1.4. Monarquianismo

Es un intento de mantener el cristianismo dentro del monoteísmo judío. Para este movimiento herético en Dios no hay trinidad de personas, sino

que el mismo y único Dios se presenta bajo «modos», aspectos y con «fuerzas» diversos. En la lógica de este principio tienen que afirmar que el Padre murió en la cruz. Pues bien, Arrio criticó el monarquianismo con dureza; en las afirmaciones de sus adversarios veía fácilmente riesgos en este sentido. El arrianismo será, en relación con el monarquianismo, «su antítesis extremista y quizá en parte una reacción contra él» (Cf. I. Ortiz de Urbina, *o.c.*, p. 34).

2.2. Respuesta eclesial de Nicea

Ante el peligro que significaba el arrianismo para la unidad de la Iglesia, la *religio licita* del Imperio, convocó Constantino un sínodo universal en Nicea para el año 325. Se celebró en su palacio y estuvo presente. La historia tan agitada del arrianismo dependerá en gran parte de las actitudes de los emperadores. Esta componente política es importante; pero siempre, aunque a veces con ambigüedades, la decisión estará del lado de la fe. Hasta el Concilio de Constantinopla del 381 no quedará definitivamente superada la crisis arriana. El papa fue representado por Osio de Córdoba. Se reunieron alrededor de 300 obispos, según el testimonio de San Atanasio, que asistió al Concilio como teólogo del obispo de Alejandría. (El número 318, que aparecerá invariable ulteriormente —por ejemplo, en Calcedonia— es debido seguramente a *Génesis* 14,14, que nos habla de los 318 siervos de Abraham.) Del Concilio no se nos han conservado las Actas. Para nuestro caso es secundario, pues disponemos del Símbolo de Nicea, transmitido con unanimidad en lo fundamental. He aquí su texto:

«Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido del Padre como Unigénito, esto es, de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma esencia que el Padre (*homooúsion*), por quien todo ha sido creado, lo que hay en el cielo y en la tierra; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió, se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo.» (Denz. 125).

Y añade, refiriéndose con absoluta claridad a los arrianos: «La Iglesia católica excomulga a los que dicen que 'había un tiempo en que no existía' el Hijo de Dios, que antes de 'nacer no existía' y que 'fue creado de la nada', o de otra 'sustancia' (*hypóstasis*) o 'esencia' (*ousia*), o 'que fue creado o sometido a cambio o mutación'» (Denz. 126).

A lo largo de las discusiones sinodales Eusebio de Cesarea propuso a los Padres la aceptación del símbolo bautismal de su Iglesia. Los obispos reconocieron su ortodoxia pero consideraron necesario completarlo para excluir con absoluta claridad la herejía arriana. Y así efectivamente se hizo. La comparación con el símbolo de Cesarea (cf. Denz. 40) nos permite determinar con precisión la novedad de Nicea.

En los dos casos el símbolo es tripartito: lo referente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En el primer miembro y en el tercero no hay diferencias; en la parte cristológica las afirmaciones históricas son prácticamente idénticas («por nuestra salvación descendió...»). Pero donde aparece la dirección de Nicea es en la explicación de la relación entre el Padre y el Hijo.

La expresión *homooúsios* (de la misma esencia) constituye el punto neurálgico del Concilio, y estará en el centro de las discusiones posteriores. Se indica así que la esencia del Hijo es tan divina como la del Padre. Queda excluida toda atenuación de la plena divinidad de Jesús por el camino de la adopción y de la ética. Se afirma así la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo. No debe ser entendida la expresión en el sentido de «unidad numérica» personal, como dijo en ocasiones la investigación liberal protestante; eso significaría recaer en el «monarquianismo», de lo cual en absoluto se trata. Los grandes Capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) clarificarían las posiciones con la distinción entre una esencia (*ousía*) y tres hipóstasis (*hypóstasis*). Ya Tertuliano, en Occidente, había usado la expresión *consubstantialis*, y seguramente fue propuesta por Osio en el Concilio.

Se excluye que el Hijo sea criatura del Padre, aunque la primera y más sublime de las criaturas; por esta razón no se utiliza la expresión «primogénito de toda criatura» (*Colosenses* 1,15), que figura en el símbolo de Cesarea. El Verbo no está del lado de las criaturas sino totalmente del

lado de Dios. El Hijo no ha sido creado sino engendrado. La generación implica comunidad de esencia y excluye que su origen se deba a una decisión del Padre. La generación del Verbo no significa disminución de la esencia divina ni fragmentación ni emanación subordinacionista, como quería el gnosticismo. El Verbo es «Dios verdadero de Dios verdadero». No se suprime la relación al mundo; se afirma explícitamente que «todo ha sido creado» por el Hijo. El Verbo en la intimidad divina es como el reflejo en el cual el Padre creó el mundo. Así la generación del Verbo no se hace depender de la creación.

¿Qué significado permanente tiene esta decisión del Concilio de Nicea? Explicitemos los aspectos más importantes.

2.2.1. Hijo único de Dios en sentido radical

El Verbo de Dios es el *Hijo único de Dios en sentido radical*. De esta forma Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, pertenece esencialmente a la divinidad. El Nuevo Testamento, que podía prestarse a diversas interpretaciones en la cuestión de la filiación divina de Jesús, ha sido definitivamente esclarecido. Su polivalencia ha sido decidida en un sentido concreto. Toda reducción mesiánica de la filiación de Jesús es un retorno al judaísmo, incompatible con el cristianismo.

Por esta razón solamente sabemos en realidad quién es Dios en su autorrevelación en Jesús de Nazaret. Jesús es la imagen viviente del Dios invisible, el rostro humano de Dios. A la luz de Jesús nuestras ideas y sospechas sobre Dios quedan corregidas y trascendidas. En Jesús, que perdona a los pecadores y los acoge, sabemos que Dios es perdón y misericordia sin límites. En Jesús, que se hizo obediente hasta la muerte (Cf. *Filipenses* 2,5ss), sabemos que Dios es «humilde», que con su pobreza hemos sido enriquecidos (Cf. *2 Corintios* 8,9), que Adán, al quererse levantar hasta Dios (Cf. *Génesis* 3,1ss), se confundió de modelo, pues Dios es condescendencia y amor. En Jesús, que sufrió y murió por nosotros, sabemos que a Dios no le son indiferentes nuestros dolores, sino que sufre con nosotros en la tribulación. Dado que Jesús, nuestro hermano, es el Señor por quien todas las cosas han sido hechas, quedan «desdivinizados» otros poderes que con su presunta trascendencia oprimen la vida humana (Cf. *Romanos* 8,31ss).

2.2.2. Realidad y trascendencia de la salvación

Las expresiones esenciales sobre la divinidad de Jesús, el Verbo hecho hombre, tienden a proteger la *realidad y trascendencia de la salvación*. El argumento decisivo de San Atanasio contra Arrio es de orden soteriológico: «El hombre no sería divinizado si no es Dios quien se ha encarnado» (*De Incarnatione* 8, pp. 25, 109). No se especula asépticamente al margen del significado de Jesús para nosotros. En Nicea se confiesa en reconocimiento y alabanza —la definición está incluida en el símbolo— a Jesús como el Hijo de Dios, que nos ha dado el verdadero vivir. El dinamismo de la Iglesia, aunque se exprese con categorías extrañas al mundo bíblico, está constituido por la experiencia de la salvación en Jesucristo. Por la fe y el bautismo ha acontecido al cristiano algo único —es «hijo de Dios»— y esa originalidad tiene su fundamento en Jesús el Hijo. La salvación, traída por Jesús, no se limita a estimular la conciencia del hombre hacia su dignidad; más bien por medio de Él hemos recibido el don que absolutamente nos supera. Realmente Dios mismo se nos ha comunicado en Jesús de Nazaret. El trascendente y eterno «condesciende» y se hace nuestro hermano y salvador. La trascendencia de Dios se manifiesta en su amor por el mundo, hasta el límite de entregarnos a su Hijo (Cf. *Juan* 3,16). El concepto platónico de Dios tuvo que sufrir una flexión para ser fiel al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo. Un Dios inmóvil, impasible, incapaz de amar, no es el Dios cristiano. «El mismo Padre os quiere» (*Juan* 16,27).

2.2.3. Interpretación eclesial autorizada

En el símbolo de la fe, hecho de acontecimientos, entra la *interpretación eclesial autorizada*, el dogma. La Iglesia desde la fe opta, confiada en el Espíritu Santo, entre diversas posibilidades. Y su opción es el criterio de la interpretación adecuada. De hecho los posteriores concilios intentarán siempre mantenerse fieles a Nicea. Esto significa que el sentido de Jesús sólo es conservado en el interior de la Iglesia. El «canon» bíblico, es decir, la lista de libros reconocidos por la Iglesia como inspirados por Dios, necesita de la comunidad viviente presidida por los sucesores de los Apóstoles. Es su intérprete autorizado.

En Nicea, dijimos arriba, la fe cristiana se expresa en un ámbito cultural indistinto del bíblico. En tales momentos la continuidad de la tradición no puede concebirse a modo de un organismo que se desarrolla o simplemente de una explicitación de lo implícito. Surgen así para la conciencia cristiana graves amenazas de ruptura y al mismo tiempo la necesidad de que opere la vitalidad de la tradición, que es muy distinta de la simple repetición. Aquí más que nunca debe actuar el instinto de la fe, que abre camino y selecciona entre las posibles lecturas de la Escritura, y la fidelidad profunda al sentido último de Jesús como Salvador. Frente a la amenaza del Arrianismo, de las más fuertes que ha sentido la Iglesia en intensidad, pues se negaba lo más profundo del cristianismo, y en extensión, pues arrastraba a muchos cristianos, por ejemplo, hasta los pueblos germánicos («*Ingenuit totus orbis et arrianum se esse miratus est*»: San Jerónimo, *Adv. Lucif.*, 19), ésta —la comunidad eclesial— ofrece la confianza en el Espíritu, que es auténtico garante de la continuidad. Aunque tenga que introducir ciertas novedades (términos filosóficos para expresar la fe, diversa interpretación de *Proverbios* 8,22 (Cf. A. Orbe) no se detiene con tal de salvar lo que el instinto de su fe le dicta. Así se comprende que haya muchos titubeos en la forma de expresarse, ya que está naciendo un nuevo lenguaje para la fe. Se acentúa más que la resurrección el origen trascendente de Jesús en Dios; a largo término esto significará un estrechamiento y una configuración diversa de la cristología. Habrá que ampliar el horizonte, pero Nicea es un punto de referencia inolvidable para la Iglesia. Para nuestra situación, que busca también formas de expresión más elocuentes de la fe, asistir a lo ocurrido en torno a Nicea es particularmente enriquecedor.

3. CONCILIOS DE ÉFESO Y CALCEDONIA

El Concilio de Nicea, al afirmar la divinidad esencial del Verbo, desencadenó los siguientes concilios cristológicos. Estaban puestos los fundamentos y poco a poco debía ser construido el edificio. Si el Verbo es el Hijo de Dios, ¿qué consistencia tiene entonces la humanidad de Jesús? ¿Habrá sido

plenificada o mutilada? Si en Jesús debe mantenerse la plenitud divina y la plenitud humana, ¿cómo se relacionan su condición de hombre y su condición de Hijo de Dios? ¿Son competitivos Dios y el hombre, de modo que si se afirman ambos no se da el encuentro y si se da el encuentro hay que recortar los términos? ¿Cómo se comunica Dios al hombre y cómo el hombre se trasciende, sin perderse, en Dios? A estas preguntas tuvo que ir respondiendo la Iglesia, sucesivamente, como de rebote.

Efectivamente el Verbo es coeterno con el Padre y de su misma esencia (Nicea), pero esto no significa un recorte para la historia auténticamente humana de Jesús (Apolinar de Laodicea); Jesús es Dios de una forma humana. Y al afirmar que Jesús es Dios y hombre con toda verdad —la Iglesia nunca hizo componendas entre términos medios que cedieran un poco cada uno, sino que afirmó la radicalidad de los términos en la tensión de la fe, aunque la iluminación del misterio se presentara así tarea mucho más ardua— no se hizo transcurrir la expansión de ambas dimensiones sin cruzarse en el centro (Éfeso contra Nestorio); ni porque se cruzaran en el centro lo más potente absorbiera lo más débil, es decir, Dios al hombre (Calcedonia contra Eutiques).

Más allá de las limitaciones personales de los hombres en cuestión, más allá de los análisis prolijos terminológicos, más allá de los factores políticos en acción, más allá de las reflexiones tan abstractas en apariencia..., es necesario advertir que el alma de todo es afirmar con toda verdad la comunicación de Dios al mundo en Jesús, es decir, el misterio de nuestra salvación, «*dispensationis–divinae mysterium*» (Denz. 300).

Éfeso y Calcedonia constituyen propiamente una unidad; mutuamente se interpretan y las dos escuelas teológicas en pugna —Alejandría y Antioquía— sucesivamente se consideraron satisfechas.

3.1. Nestorio y Éfeso

En *Éfeso*, aunque precipitadamente por culpa, sobre todo, de Cirilo de Alejandría, se respondió a la provocación de Nestorio. Éste, procedente de la escuela antioquena, había escandalizado a la Iglesia por su intervención en una vivísima polémica, siendo patriarca de Constantinopla. Se discutía si debía

llamarse a María «Madre de Dios» *(Theotokos)*. Nestorio, en sus predicaciones lo negó, rompiendo con una tradición eclesial que él no juzgaba fuera tan amplia. Las resonancias en la *ecumene* no se hicieron esperar.

Nestorio reflexionaba de la siguiente manera: la generación se refiere no a la persona, sino a la naturaleza (Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la traditione chrétienne*, París, 1973, p. 436). Decir entonces que María es Madre de Dios equivaldría a decir que es madre de la Divinidad, lo cual es monstruoso. Rechaza, en consecuencia, el título de *Theotokos*, le parece insuficiente el de *anthropotokos* (madre del hombre) y opta por el de *Christotokos* (madre de Cristo). El Cristo sería el término de la unión de Dios y el hombre. De hecho parece que Nestorio siempre tuvo la intención de afirmar todos los datos del problema cristológico: plenitud divina y humana de Jesús y la unidad de las dos dimensiones. Al final de su vida, desde su destierro, aprobó con entusiasmo el Concilio de Calcedonia. Desde hace algún tiempo se viene recuperando la figura de Nestorio; ciertamente no dijo lo que algunos de sus epígonos llegaron a decir, y quizá en Éfeso se condenó una tipificación de su herejía sin que le cuadre plenamente.

No obstante, a pesar de su intención, cometió el error de predicar contra la tradición vigente, y su explicación teológica es débil. El que negara el título de *Theotokos* para María era fundamentalmente una cuestión cristológica, y la raíz está en lo que se llama *communicatio idiomatum*. Partiendo de la encarnación del Hijo de Dios en Jesús, se puede decir, por ejemplo, que «el Hijo de Dios sufre» o que «el hombre Jesús es omnipotente». Los atributos de una naturaleza pueden predicarse de la otra, ya que el sujeto es siempre el mismo. Pues bien, Nestorio se opuso a este tipo de «predicación» en dos expresiones consagradas: «María es Madre de Dios» y *Deus passus*. Entonces es cuando advertimos que pensaba la unidad en Jesús de una manera muy superficial; las dos dimensiones están casi yuxtapuestas. Afirmaba que Dios estaba en Jesús como en un templo, pero propiamente no sería el sujeto de la historia de Jesús. La radicalidad de la encarnación venía escamoteada. El que Dios de forma única, cualitativamente distinta, estuviera en Jesús, porque realmente era el Hijo de Dios, no fue con claridad afirmado. Nos encontramos ante una «cristología de separación».

La respuesta de los Padres, reunidos en Éfeso el año 431, puede resumirse de la siguiente forma: «Unico y el mismo es el Hijo eterno del Padre y el HIJO de la Virgen María, nacido en el tiempo según la carne; es por lo que puede llamarse con todo derecho Madre de Dios» (A. Grillmeier, *o.c.*, p. 478).

3.2. «Santa María, Madre de Dios» (*excursus*)

La negación del título *Theotokos*, hecha por Nestorio en el ejercicio de su misión como patriarca, escandalizó profundamente al pueblo. El mismo pueblo cristiano será el que, lleno de alegría, acompañará procesionalmente a los Padres del Concilio de Éfeso, cantando la invocación «*Santa María, Madre de Dios*». Una nota distintiva permanente en las cuestiones mariológicas será el arraigo y la participación popular. El instinto de la fe se ha manifestado en este campo particularmente sensible y fecundo.

La cuestión del *Theotokos* no es, sin embargo, puramente mariológica. Era una palabra clave para salvar la fe en la encarnación del Verbo de Dios. El Hijo de Dios es el sujeto último de la historia de Jesús, desde su nacimiento de María hasta su muerte en la cruz. Se descubre en la relación íntima entre cristología y mariología una nueva constante, no siempre lo suficientemente explicitada en la historia posterior. *María es esencialmente una referencia a su HIJO, a Jesús*; sin que esto para María sea un puro símbolo o una funcionalidad sin transformación real en ella. Por lo que Dios ha hecho en su vida la «llamarán bienaventurada todas las generaciones» (*Lucas* 1,48). Seguramente tenemos aquí el inicio del culto posterior. Pero, teniendo en cuenta su carácter referencial, toda forma de piedad que se detuviera en María sin la perspectiva del misterio de Dios acontecido en su Hijo sería una deformación del puesto de María en la historia de la salvación. Aislarla de la relación constitutiva a Dios Padre, a su Hijo Jesús, al Espíritu y a la Iglesia equivale a perder la pista de una adecuada comprensión. De hecho en el Nuevo Testamento los textos mariológicos más importantes son profundamente cristológicos, y seguramente en su intención son precisamente cristológicos (Cf. *Lucas* 1,26ss.).

¿En qué sentido afirmó el Concilio de Efeso la maternidad divina de María? (Cf. Denz. 251). Excluye dos formas de explicarla. María habría

engendrado a un puro hombre sobre el cual descendería después el Verbo de Dios. Es la exclusión del adopcionismo aplicado al nacimiento de Jesús. A muchos Padres las ideas de Nestorio les recordaron herejías anteriores de corte adopcionista, y por esta razón es comprensible que se recordara su incompatibilidad con la fe cristiana. También se excluye la explicación propia de Nestorio, que sostenía que «el nacimiento es de la 'naturaleza', y no de la persona» (A. Grillmeier, *o.c.*, p. 438). Entendida la maternidad divina en términos de naturaleza es algo monstruoso. ¿Cómo puede ser María Madre de la Divinidad? El Verbo, en cuanto Dios, no trae su origen de María, sino que fue engendrado en la eternidad por Dios Padre.

La explicación del Concilio es la siguiente: María con todo derecho puede ser llamada Madre de Dios porque el Verbo eterno se unió personalmente a la humanidad asumida de María. El Hijo de Dios se sometió al nacimiento humano, como después a una auténtica experiencia humana y finalmente a un destino de muerte implicado en la condición de los hombres. Siendo el término de la generación la persona, María es Madre de Jesús, que es el Hijo eterno de Dios.

La tradición de la Iglesia, puesta de relieve en el capítulo octavo de la *Constitución sobre la Iglesia* del Concilio Vaticano II, ha situado la maternidad divina de María en un contexto de fe y de obediencia. Es Madre de Dios en un sentido puramente biológico. Participó personal y creyentemente en el nacimiento de Jesús. «Dijo María: 'He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra'», (*Lucas* 1,38). «Al anuncio del ángel recibió al Verbo de Dios en su alma y en su cuerpo» (*Lumen Gentium*, 53). San Agustín ya dijo: concibió «con fe plena a Cristo antes en su espíritu que en su vientre» (*Sermo* 215, 4: PL 38, 1074). Y todavía con una fórmula más incisiva: concibió «*por la fe la carne de Cristo*» (*Contra Faustum* 29, 4: PL 42, 490). La grandeza de María no está tanto en haber engendrado físicamente al Hijo de Dios cuanto en haberle recibido como Palabra de Dios con un corazón totalmente abierto (Cf. *Lucas* 11,27-28; *Marcos* 2,31-35). Se ofreció en absoluta disponibilidad al poder de Dios. La Palabra de Dios no sólo habitó por la fe en su corazón (Cf. *Efesios* 3,17),

sino que puso su morada también en su cuerpo, convirtiéndola en «arca de la nueva alianza» (Cf. *Lucas* 1,39-45).

En este contexto se comprende que su maternidad fuera «*virginal*». Jesús nació «según la carne» por el poder del Espíritu y la fe incondicional de María. En María, que era una «pura capacidad de Dios», el Espíritu creador suscitó de modo trascendente una fecundidad admirable. El Hijo nacido era fruto de sus entrañas, de su fe y obediencia, de su corazón y cuerpo virginales, de su amor indiviso, de su ofrecimiento al poder de la palabra, y del Espíritu de Dios, para quien «ninguna cosa es imposible» (*Lucas* 1,37; *Génesis* 19,14).

Por esta razón es María modelo y espejo de la Iglesia. «La Iglesia, contemplando su (de María) profunda santidad e imitando su caridad y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios. Y es igualmente virgen, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo, y a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera» (*Lumen Gentium*, 64).

3.3. Concilio de Calcedonia

Podría haber bastado Éfeso para aclarar los problemas discutidos entonces en torno a Jesús, pero la impaciencia de San Cirilo, que no esperó ni a la delegación romana ni a la antioquena —que podría haber comprendido mejor a Nestorio—, lo impidió. Se perdió así una magnífica ocasión de diálogo entre Cirilo y Nestorio, y es comprensible que las decisiones de Éfeso no fueran aceptadas por los antioquenos. Sólo dos años más tarde, el 433, se hizo la paz entre San Cirilo y los obispos antioquenos sobre la base de una fórmula propuesta por Juan de Antioquía, un hombre conciliador, y llamada por ello «fórmula de la unión» (Cf. Denz. 271-273).

La intervención de Cirilo en la controversia nestoriana llegaba en algunos momentos al borde de la ambigüedad. Particularmente se aferró a la fórmula «una sola naturaleza del Verbo encarnado», que tiene origen apoli-

narista. Es verdad que sus explicaciones se mantenían dentro de la ortodoxia, pero se podía prestar a tergiversaciones. Así un archimandrita de Constantinopla llamado Eutiques, hombre poco inteligente pero terco y orgulloso, sostuvo que, a partir de la unión en Jesús de la naturaleza divina y humana, ésta había sido absorbida y transformada por aquélla. Es lo que se conoce en el historia del dogma con el nombre de «monofisismo». Nos encontramos en el extremo opuesto de Nestorio, ante una «cristología de unificación» .

La secuencia histórica de esta doctrina y los acontecimientos que provocó hicieron inevitable la convocación de un nuevo Concilio. Este tendría lugar en *Calcedonia* el año 451.El texto de la fórmula, que ya no es un símbolo, sino una enseñanza de la fe, es éste:

«Siguiendo a los santos padres (de Nicea), confesamos todos unánimemente un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, él mismo perfecto en su divinidad y él mismo perfecto en su humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, con alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según su divinidad y consustancial con nosotros según su humanidad, semejante en todo a la nuestra menos en el pecado, (cf. *Hebreos* 4,15); nacido del Padre antes de los siglos según la divinidad, y él mismo en los últimos tiempos nacido de María la Virgen Madre de Dios, por nuestra salvación, según la humanidad.

«Un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, reconocido en dos naturalezas (*fysein*) sin mezcla, sin transformación, sin división, sin separación; sin que la unión suprima en nada la diferencia de las naturalezas, sino conservando cada una su manera de ser propia, y encontrando a la otra en una única persona y única hipóstasis (*hypóstasin*), la cual no está partida o dividida en dos personas, sino que es el único y mismo Señor Jesucristo, Hijo, Unigénito, Dios, Verbo, como los profetas lo habían anunciado antes, como Jesucristo mismo nos lo ha enseñado y como el símbolo de los Padres lo ha transmitido» (Denz. 301-302).

La fórmula está construida simétricamente en torno al eje central «Jesucristo uno y el mismo, Unigénito de Dios». El primer párrafo, sobre todo, es un mosaico de textos anteriores e incluso en el segundo resuenan

equilibradamente voces ya escuchadas. Reafirma la fe de Nicea interpretándola a la luz de las dos primeras cartas de Cirilo contra Nestorio, de la «fórmula de unión», de un escrito del papa León Magno a Flaviano, patriarca de Constantinopla («*Tomus ad Flavianum*») (Cf. para el análisis de la fórmula: I. Ortiz de Urbina, «Das Symbol von Chalkedon» en *Das Konzil von Chalkedon* I [hrsg. von A. Grillmeier - H. Bacht], Wurzburg, 1951, I, pp. 398- 401).

Intentemos captar el significado profundo que tiene esta fórmula.

3.3.1. Relación entre Dios y hombre

La naturaleza divina y la naturaleza humana permanecen íntegras, unidas e inconfusas en Jesús, que es el Hijo de Dios. Con su lenguaje peculiar se afirma algo decisivo: ni Dios se constituye a costa del hombre ni el hombre se realiza negando a Dios. Más bien la máxima realización humana coincide con la apertura y la entrega a Dios. Jesús está en el límite de la donación de Dios y de la fidelidad humana. Por tanto, la naturaleza divina y humana no están en el mismo plano: Dios es la plenitud de la capacidad de infinito que en el hombre hay, hecho a imagen de Dios (Cf. *Génesis* 1,27). La forma de ateísmo, que postula «la muerte de Dios para que viva el hombre» (Cf. F. Nietzsche), supone una imagen de Dios como celoso de la gloria del hombre, que no corresponde a la idea que el cristianismo tiene de Dios; y al mismo tiempo supone una comprensión del hombre como desfundamentado de la trascendencia, que empobrece al hombre. A la luz de la convergencia de la realización humana y de la historificación de Dios en Jesús, hemos de decir que la «muerte de Dios» significa también la «muerte del hombre». La historia podría ser aquí aducida como testigo. Lo que al hombre hace hombre, es decir, libre, abierto a los demás, creador en el mundo..., es su radicación en Dios. En Cristo nuestra libertad queda restaurada en su fuente. El reconocimiento de la irreductibilidad, que no es incompatibilidad, entre Dios y el hombre es la garantía de la plenitud humana. Sólo el hombre es salvado si la salvación le viene de Dios y si es vitalmente recibida por el hombre. Y sólo en la entrega a Dios puede llegar el hombre a las indicaciones últimas de su ser, pero que escapan a sus posibilidades. Si se confía a Dios, nunca deja de ser hombre; su salvación, venida de Dios

y acogida libremente, equivale a su humanización.

3.3.2. El lugar del encuentro con Dios es Jesús

El hombre en su historia concreta, a la luz de Jesús, puede encontrar a Dios. La revelación no se cumple en una zona suprahistórica y atemporal, sino que Dios se hace encontradizo en nuestra vida real lúcida, torpe y ambigua. La humanidad queda elevada a lugar del encuentro con Dios. Todo deseo de pasar hacia Dios al margen de la humanidad de Jesús es un intento pseudomístico, y el negarse a ver a Dios en la historia es una evasión. Calcedonia nos dice que «Jesús, este hombre concreto, con su historia y su destino, es el hijo de Dios».

3.3.3. Naturaleza y persona

El Concilio ha hecho una distinción entre naturaleza y persona; por naturaleza se entiende lo que realmente es Jesús, y por persona quién es Jesús. La distinción tardará en perfilarse y siempre quedará algo inescrutable, pero hay aquí un impulso fecundo para la historia. El hombre en su ser íntimo es irreductible a la naturaleza. Emerge por encima de todo lo dado. Su secreto más profundo, su personalidad, tiene que ser buscada en una línea diversa a la indicada por la filosofía aristotélica. La persona humana es una realidad que existe corpóreamente, está instalada en una edad, en un lugar, pero desde esas «instalaciones» se proyecta. Algo le preexiste, pero desde el presente se abre al futuro; no se explica adecuadamente por lo dado sino que, en virtud de la libertad, es siempre creadora, está como manando siempre nueva. La persona, desde este Concilio será concebida como irreductible a las cosas, aunque inseparable de ellas. La persona, en definitiva, está orientada hacia Dios a partir del mundo. De esa relación a Dios, que nos personaliza, se sigue la dignidad de la persona humana.

3.3.4. Limitaciones

La respuesta de Calcedonia, como toda respuesta, estuvo condicionada por los problemas planteados. En este sentido es una respuesta que comporta un estrechamiento en relación con el Nuevo Testamento; el ámbito cultural, en que se mueve, es verdad que le ofreció posibilidades, pero también le impuso sus límites.

Hoy nos saltan a la vista particularmente dos:

[1] Escasa atención a lo histórico: No se ha atendido suficientemente la historia de Jesús y su destino de muerte y resurrección. Los acontecimientos quedan silenciados. Se ha perdido la dimensión escatológica de Jesús (J. Daniélou). Habría que poner con más relieve que la historia es esencial, no es algo apariencial; ni en Jesús la humanidad es una librea de su condición de Hijo. En la historia acontece lo absoluto porque el Hijo de Dios se ha «humanizado» e «historificado». Así lo profundo de la historia no es ni el sinsentido ni la nada, sino la presencia benevolente de Dios.

[2] Escasa atención a la relación de Jesús con Dios Padre: La relación de Jesús de Nazaret ha sido siempre hacia Dios, a quien llamó su Padre, no hacia el Verbo en una especie de ensimismamiento. Y en esa relación se integran todos los momentos de su vida: predica el Reino de Dios, muere entregando su espíritu al Padre, es resucitado por El, y al final entregará el Reino al Padre, para que «Dios sea todo en todas las cosas» (*1 Corintios* 15,28). Jesús es Dios en su relación filial. Para el hombre podría ser esto una indicación de que no se logra en el aislamiento, ni madura afincándose celosamente en sí mismo. Desde su apertura a Dios, que sería la fuerza integradora de su vida, adquiere el hombre su definitiva consistencia .

Calcedonia no fue sólo término de un período de maduración, sino que debe ser al mismo tiempo comienzo. Será un punto de referencia constante para la cristología y para las relaciones de Dios con el mundo. Pero el prisma de Calcedonia debe ser ensanchado por el contacto con el Nuevo Testamento, y debe ser interrogado desde nuestra situación actual. Sólo así nos entregará su mensaje profundo.

CAPÍTULO 10

PLANTEAMIENTOS ACTUALES SOBRE JESÚS

Ricardo Blázquez

1. EL ESPÍRITU SANTO Y JESÚS

En el discurso de despedida antes de morir prometió Jesús a sus discípulos, y a los que creyeran ulteriormente, el Espíritu Santo. Éste los acompañará siempre para testificar con valor a Jesús ante el mundo, para mantener vivo y actual el significado de Jesús a lo largo de la historia, para llevarlos a la verdad completa del Evangelio y para personalizar a cada creyente lo que de una vez por todas se cumplió en Jesús a favor de todos los hombres (cf. *Juan* 14,15-26; 16,4-15). El Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús comunicado en su muerte y en su resurrección. A la Iglesia irá abriendo el camino de su misión después de Pentecostés y confirmando con su efusión el anuncio del Evangelio (cf. *Hechos* 1,8; 2,14ss; 2,38-41; 4,31; 10,44-48, etc.). Ninguno podrá admitir el señorío actual de Jesús sino en virtud de la acción de su Espíritu. «Nadie puede decir: 'iJesús es Señor!', sino por influjo del Espíritu Santo» (*1 Corintios* 12,3).

1.1. Pasado y presente

De esta forma se establece una interacción entre recuerdo y actuali-

zación, entre pasado, presente y futuro, entre Jesús y su Espíritu. Jesús no es sólo un personaje de la historia cada vez más lejana, sino que en virtud de su Espíritu está presente a cada hombre y a cada generación. El Espíritu Santo es así el que hace efectiva la universalidad de Jesús. Sin el Espíritu Jesús sería un puro recuerdo, que solamente influiría por la vigencia de su ejemplo. Pero por el Espíritu el anuncio del Evangelio es potenciado y los oídos del corazón de quien escucha son abiertos; por el Espíritu la celebración litúrgica es un memorial con fuerza presencializadora (*epíclesis*); por el Espíritu el comportamiento de los cristianos según el Evangelio puede ser un seguimiento de Jesús, aunque las formas concretas sean muy diversas.

El Espíritu Santo actúa predominantemente en la Iglesia, pero su acción se extiende también a la naturaleza y a la historia de los hombres. A través de cualquier acontecimiento se puede insinuar el Espíritu. Allí donde el hombre asume el riesgo de su existencia, donde se siente vinculado por la verdad descubierta, donde se comporta con responsabilidad, donde se abre al misterio último de la vida y donde se pone al servicio leal de los hombres... allí está en acción el Espíritu de Dios. La Iglesia debe atender no sólo al pasado, sino también al presente en toda su anchura y profundidad, porque puede ser una oferta del Espíritu para penetrar más hondamente en la revelación de Dios acontecida en Jesús. La fidelidad de la Iglesia se halla distendida entre pasado, presente y futuro. Está abierta a la intemperie del Espíritu, que sopla donde quiere y que no es domesticable; aunque la Iglesia tiene como criterio para discernir los espíritus a Jesucristo y su Evangelio. No deberá, por tanto, quedarse más acá del impulso del Espíritu ni ir más allá del fundamento que es Jesús. (Cf. H. de Lubac, *Exégese médiévale*, me.shierale, 2ª parte 1, París, 1961, p. 558).

1.2. Signos de los tiempos

Cada generación de hombres tiene unas aspiraciones concretas, unas exigencias sentidas con particular urgencia, unas determinadas evidencias que se le imponen. Y al mismo tiempo experimenta unos temores comunes y es vulnerable por unas tentaciones y riesgos propios. Pensemos en la aspiración tan arraigada hacia la paz, la libertad, la justicia, la fraternidad uni-

versal; y al mismo tiempo la vivencia preocupante del sin sentido de la vida, de la instrumentalización de las personas por ideologías irreconciliables, de la inseguridad radical que experimenta el hombre en todos los ámbitos de su existencia; en medida creciente se agudiza su conciencia de estar siendo víctima de las obras de sus manos (cf. *Gaudium et Spes* 1-10). Pues bien, la Iglesia está llamada a anunciar a Jesús en el interior de nuestro mundo, a unos hombres que Dios continúa amando; y esto sin añoranzas estériles ni proyecciones evasivas.

Estas esperanzas y temores, necesidades y aspiraciones —los llamados «signos de los tiempos» (*Gaudium et Spes* 4)— tienen que ser escrutados por la Iglesia (cf. *Gaudium et Spes* 11). También aquí cabe la exhortación de San Pablo: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (*1 Tesalonicenses* 5,19). La forma concreta bajo la cual el hombre percibe y actúa en su mundo puede ser una llamada de Dios a descubrir allí su presencia, y puede ser también una manera de cerrarse el hombre a Dios y de frustrarse así en las dimensiones más hondas de su ser. Porque la historia es ambigua es necesario el discernimiento; y también porque es ambigua se enlazan fácilmente la luz y las tinieblas. El cristiano debe entonces (fundado en la fidelidad incondicional a Jesús y en la libertad del Espíritu) abrirse a los signos de nuestro tiempo; si se cerrara, quizá se mantendría incontaminado pero haría irrelevante el Evangelio; y si se abre sin discernimiento, quizá aparecería muy actual su mensaje, pero perdería fácilmente su identidad. La dialéctica entre *identidad cristiana y relevancia actual* no puede suprimirse; sería suprimir la relación vital entre Jesús y el Espíritu.

2. JESÚS Y EL JUDAÍSMO ACTUAL

Hasta hace no mucho tiempo las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo han estado marcadas desde ambos lados por la polémica. Para un judío aceptar a Jesús equivalía a seguir al «hereje» y a entrar en una Iglesia que ha manifestado gran incomprensión hacia su pueblo. Recordemos so-

lamente lo que fueron las cruzadas, los «ghettos», los «conversos», los «estatutos de limpieza de sangre», las expulsiones, las calumnias de envenenamiento de pozos, la ingenuidad interesada con que se creía que ellos eran los causantes de las pestes... Los judíos, por su parte, se han nutrido, en relación con Jesús, de los pocos datos del Talmud y de la imagen hostil del medieval *Toldoth Jeshu*. Ya el Consejo Ecuménico de las Iglesias en 1948, y el Concilio Vaticano II después, lamentan el antisemitismo y desean fomentar el mutuo reconocimiento.

En el diálogo se descubre que para el cristianismo es importante la respuesta judía a la cuestión de Jesús. «Creo que la respuesta auténticamente judía al problema de Jesús tiene que importar también a los cristianos» (D. Flusser, «Jesús, interrogante para los judíos» y «¿Hasta qué punto puede ser Jesús un problema para los judíos?» en *Concilium* 98, 1974, p. 280). «La crítica judía tiene que conducir al cristianismo a una comprensión mejor y más profunda de Jesús, de su misión, de su pasión y de su futuro. Pero esto significa que la existencia de los judíos representa de hecho un interrogante permanente acerca de la esperanza mesiánica del cristianismo» (J. Moltmann, «La esperanza mesiánica en el Cristianismo», *ib.* 272). Y también se descubre que Jesús tiene algo que decir todavía a su pueblo judío.

Las posturas judías en torno a Jesús están cambiando. Desde la obra de J. Klausner, que fue el primero en estudiar objetivamente a Jesús por los años veinte, se han escrito más obras sobre Jesús que en todos los siglos anteriores.

2.1. Aspectos descubiertos

2.1.1. Hermano

Lo primero que han descubierto los judíos al estudiar sin polémica a Jesús ha sido a un hermano. Jesús es alma de su pueblo y carne de su carne; debe, por tanto, ser admitido y retornar a su hogar. «Desde mi juventud he sentido a Jesús como a mi gran hermano. Que la cristiandad le haya mirado y siga mirándole como a Dios y redentor me ha parecido siempre un hecho de suma seriedad, que, por El y por mí, debo tratar de entender... Mi relación fraternalmente abierta para con El se ha hecho cada vez más

fuerte y pura, y hoy le miro con mirada más fuerte y pura que nunca. Para mí es más cierto que nunca que le corresponde un gran puesto en la historia de la fe de Israel y que este puesto no debe describirse por ninguna de las categorías corrientes» (M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich, 1950, p. 11). Así también Schalom Ben Chorin (Cf. *Bruder Jesus. Der Nazarener jüdischer Sicht*, München, 1967 p. 12). Para éste, el «hermano Jesús» es una *«personalidad religiosa única»* que rompe los esquemas corrientes en la historia de las religiones; aunque no fue ni el Mesías, ya que con él no llegó el Reino mesiánico de Dios, ni un profeta, ya que el tiempo de los profetas se había extinguido mucho antes (*ib.* p. 43). A Jesús le «cegó el amor a su pueblo» y ese amor le condujo a un desenlace trágico (*ib.* p. 45).

2.1.2. Personalidad religiosa única: profeta

En general sitúan a Jesús en la línea *del profetismo, de la piedad y de la instrucción moral.* «Su enseñanza ética es sublime más escogida y original en la forma que cualquier otro sistema moral hebreo» (J. Klausner, *Jesus von Nazaret. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlín, 1934, p. 574). Es uno de los tesoros más preciosos de la literatura judía.

2.1.3. Pretensión suprahumana

Algunos descubren su *pretensión suprahumana.* Algo revolucionario suena en su predicación y comportamiento para un judío: su intención fue la de situar la voluntad de Dios no en la Ley, sino detrás de la Ley, y así restituirla a su pureza original. Pero esta intención es escandalosa para un judío, pues rompe con el principio de la tradición (Cf. H. J. Schoeps, «Jesus und das jüdische Gesetz» en *Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte*, Gottingen, 1963, p. 59). Frente a esta pretensión, inaudita para un judío, M. Buber afirmó que los fariseos habían sido «más modestos» («Parisäertum» en *Kampf um Jerusalem. Reden und Schriften*, Berlín, 1933, p. 123).

2.1.4. Mesías que ha de venir

Incluso llegan a reconocer en Jesús al *Mesías que ha de venir.* Para los judíos hay una dificultad «dogmática» que les impide aceptar que el Mesías ya ha llegado. Por las Santas Escrituras saben que con el Mesías llegarán el «conocimiento de Yahvéh», la paz y la justicia; las naciones «acudirán

al monte del Señor» y aceptarán la *Toráh* que viene de Sión. Por eso tienen la certeza de que el Mesías aún está por venir; su llegada y el fin del mundo coincidirán (Cf. J. Petuchowski «La esperanza mesínica en el Judaísmo» en *Concilium* cit., pp. 258-265). En este sentido se comprende que la pregunta por el Mesías debe ser formulada, según ellos, en términos de futuro. Si así se plantea «me parece que se opondrían muy pocos judíos a que el Mesías que ha de venir fuera el judío Jesús» (D. Flusser, *o.c.* pp. 277-278).

El pintor judío oriental Marc Chagall, estimulado por la iconografía rusa, se decidió a pintar a Jesús crucificado. Pero con ello no se sitúa en la tradición cristiana, que celebra la cruz como gloriosa y al Mesías como crucificado; para él el crucificado es el símbolo del sufrimiento de los judíos; en Jesús de Nazaret, en un miembro de su pueblo, en un hermano, quiere representar el dolor histórico de su pueblo perseguido.

2.2. Actitud cristiana ante la estimación judía de Jesús

¿Qué actitud puede asumir un cristiano frente al tratamiento actual que recibe su Señor por parte de su pueblo de origen?

2.2.1. Lo que nos separa

Hay una *diferencia fundamental y decisiva* en la manera de relacionarse el cristiano y el judío con Jesús. Para unos es el Señor, para otros un hermano genial y sublime. Para los cristianos el Mesías ya tiene un nombre: Jesús de Nazaret. Para los judíos la pregunta por «el que ha de venir» (Cf. *Lucas* 7,19) todavía no ha sido respondida por Dios. El cristianismo confiesa en la fe y la esperanza que en el interior de nuestro mundo ya está actuando la salvación definitiva de Dios por medio de Jesucristo. En nuestra relación con Dios entra esencialmente la relación con Jesús muerto y resucitado. En su nombre se ha derramado ya el Espíritu y podemos ser desde ahora salvados. Los judíos también son conscientes de esta diferencia insoslayable. «Esto es lo que me diferencia a mí como judío del cristiano: que la mano que me guía y a la que yo sigo no es una mano divina, sino una mano humana, en cuyas líneas está profundamente grabado el dolor. Y, sin embargo, es la misma mano la que nos coge al uno y al otro.

Es la mano de un gran testigo de la fe en Israel. Su fe, su fe incondicional, la confianza absoluta en Dios, ésta es la actitud que nos ha previvido Jesús, y que a unos y otros, judíos y cristianos, nos puede vincular: *La fe de Jesús nos une* pero, como ya he mostrado en otro lugar, *la fe en Cristo nos separa*» (S. Ben Chorim, *o.c.*, p. 12; cf. M. Buber, *o.c.*, pp. 652-782). Jesús no es solamente el anunciador más transparente de la salvación; Él mismo en persona es la presencia de la salvación de Dios. Inaugura el tiempo de la consumación.

2.2.2. Invitación a reflexionar

Una vez afirmada esta diferencia básica, el cristiano puede recibir de los judíos indicaciones valiosas para expresar con más adecuación su fe en Jesús.

[1] *Dios*. Jesús siempre se ha referido a *Dios*, a quien en una intimidad inefable, llamó su Padre. Ha recitado todos los días, como buen judío, la «*shemá Israel*» (*Deuteronomio* 6,4-9) —la confesión de fe en el único Dios, que por eso debe ser amado con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Cf. *Lucas* 10,25-28)—. Jesús está así en el horizonte de Dios Padre: es su Hijo, su Palabra, su Imagen. Pero no le bloquea, sino que le abre para nosotros. Solamente Jesús es la puerta por donde se pasa hacia la verdadera vida (Cf. *Juan* 10,7ss). Ha alumbrado para nosotros como don el misterio último que nos soporta. Nos ha enseñado y dado la capacidad de llamarlo Padre y de sentirlo cercano (Cf. *Romanos* 8,14-17). Con Jesús no se quiebra el monoteísmo, sería esto monstruoso, sino que queda salvado en toda su pureza, ya que ninguno ha sido una referencia tan vital y transparente, tan obediente y entregada, como Jesús en manos de Dios Padre. De esta forma la teología cristiana, al mismo tiempo que afirma la total unidad esencial de Jesús con Dios, dirá también que la realidad de Dios se nos comunica como Padre, como Hijo y como Espíritu. A la divinidad de Jesús pertenece tanto la unidad con Dios como la distinción del Padre.

[2] *Escatología*. La cristología tampoco puede significar el final de la *Escatología*, es decir, de la apertura al futuro último y absoluto. Es verdad que el cristiano reconocerá en agradecimiento el «ya» de la salvación realizada en Jesucristo. En este punto no puede ser indiferente, pues ahí ra-

dica la unicidad de Jesús. Pero no puede convertir el «ya» en una especie de entusiasmo de plenitud que le cerrara al futuro. De hecho pronto los cristianos, después de la resurrección, continuaron esperando a Jesús «que ha de venir de los cielos» (*1 Tesalonicenses* 1,10); y en la celebración eucarística anhelaban su llegada (Cf. *1 Corintios* 15,22), y el Nuevo Testamento se concluirá con la súplica de la Iglesia por la venida definitiva de Jesús (Cf. *Apocalipsis* 22,17ss). La Parusía, que los cristianos esperamos, es el «todavía no» de la Escatología. La cristología, por tanto, sitúa a Jesús en el horizonte escatológico. Pero al mismo tiempo la cristología ha introducido un cambio en la Escatología; ésta está distendida entre un «ya» y un «todavía no», entre la incoacción y la consumación, entre las «arras del Espíritu» (Cf. *Efesios* 1,13-14) y «Dios todo en todas las cosas» (*1 Corintios* 15,28). La promesa está garantizada y en vías de cumplimiento. Estamos sellados con el Espíritu Santo, pero todavía anhelamos la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo. El futuro absoluto de Dios tiene que ser esperado y recibido por medio de Jesús. La fe en Jesús no elimina el misterio. El vivir en la esperanza confiada es una forma de participar en el misterio de Jesús por medio del Espíritu. La seguridad del cristiano es una seguridad que descansa en la promesa.

[3] *Sufrimiento*. El judío no acepta que el Mesías haya llegado ya, porque todavía hay sufrimiento, injusticias, guerras y olvido de Dios. Para los cristianos hay aquí una pregunta inquietante: ¿Cómo es posible afirmar en medio de un mundo irredento, injusto y beligerante, que ya ha venido el Mesías prometido en el Antiguo Testamento? Para el judaísmo la figura del Mesías es triunfante; el cristianismo ha cristianizado la concepción mesiánica. El Mesías murió por nuestros pecados (Cf. *1 Corintios* 15,3). Está profundamente grabado el dolor en su existencia. Y el mismo Dios Padre ha sufrido en la muerte de su Hijo. Quiere esto decir que Dios se nos revela en el dolor como el que sufre con nosotros; en la cruz de su Hijo está asumiendo el dolor del mundo. El sufrimiento no es de esta forma el signo de la lejanía de Dios y de la ausencia del Mesías, sino de su presencia oculta, humilde, «impotente» porque así lo quiere en un designio misterioso para nosotros (Cf. *Filipenses* 2,5ss. J. I. González Faus, *La*

Humanidad nueva. Ensayo de Cristología II, Madrid, 1974, pp. 641-650). Pero en virtud de la resurrección de Jesús tenemos la certeza de que la muerte ya está vencida (Cf. *1 Corintios* 15,55-57), aunque todavía continúe haciendo estragos. Sólo en la segunda venida de Jesús será liberada de la esclavitud la creación entera (Cf. *Romanos* 8,18-25), y desaparecerán definitivamente la muerte, el llanto, los gritos y las fatigas (Cf. *Apocalipsis* 21,4). El hombre plenamente «identificado» consigo mismo, una humanidad en paz y justicia verdaderas, una creación que no produzca abrojos es fruto de la Parusía de Jesús. En el nombre de Jesús recibimos la fuerza para luchar en el sentido de lo que esperamos.

3. JESÚS EN LA TEOLOGIA ACTUAL

El desarrollo que la cristología ha experimentado en nuestra época es enorme. Esto convierte en imposible la tarea de ofrecer un breve resumen de las líneas fundamentales de este crecimiento. Por este motivo remitimos al prólogo a la tercera edición de la obra de Olegario González de Cardedal *Jesús de Nazaret*, titulado «La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)», y a la bibliografía que se ofrece al final de este libro.

Sección tercera

DIOS

CAPÍTULO 11

EL DIOS DE JESÚS

Xavier Pikaza

1. TRASFONDO ISRAELITA

Jesús no ha inventado la figura de Dios. Al contrario, su vida se ha movido en un ambiente en que el sentido y la influencia de Dios sobre los hombres se tomaban como un dato de tal modo evidente que en la práctica hubiera sido imposible dudar de su existencia y su eficacia. Por eso, Jesús no se presenta como descubridor de la divinidad. Acepta la tradición que le han legado sus antepasados israelitas y edifica sobre ella su mensaje.

Por todo eso, es necesario aludir al Dios israelita al inicio del capítulo. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que el Dios de los judíos no se entiende a no ser que se sitúe en el transfondo religioso del Oriente en el que nace. Por eso esbozaremos las formas que la imagen de Dios ha recibido en el contorno cultural y religioso del antiguo pueblo israelita.

1.1. Dios en el entorno religioso del Antiguo Oriente

De manera general, podemos afirmar que en el Oriente antiguo Dios o lo divino (el mundo de los dioses) constituye la expresión de la unidad original del cosmos. Por eso, el nacimiento y la historia de los dioses constituye el punto de partida o dimensión más elevada del gran proceso genera-

dor de la realidad en el que surgen igualmente los hombres y la tierra.

Muy cerca de Israel se hallaba el mundo egipcio. Pues bien, en ese mundo lo divino se concibe como el fondo original (el agua, el caos primitivo) del que surgen, de una forma ordenadamente armónica, el resto de los dioses, los hombres y la tierra. Podemos afirmar que, en realidad, lo divino se identifica con el gran proceso en el que todo va surgiendo a la existencia. Por eso puede distinguirse entre el Dios Original, que es el principio de ese proceso y los diversos dioses, que son la expresión de un mundo superior, las fuerzas o poderes que intervienen en la historia de los hombres.

También se encuentran cerca de Israel las diferentes formas religiosas del contexto asirio–babilónico (mesopotamio). La realidad de lo divino se concibe aquí a partir de un caos primigenio de aguas dulces y marinas (*Apsu–Temed*) que lo llenan todo. De ese caos, masculino y femenino, surgen los diversos dioses, como expresión de un orden y una luz que debe mantenerse en incesante lucha en contra del abismo inconsciente del que brotan. Precisamente de esa lucha en que se instala o conquista el orden han surgido los dioses superiores, el mundo en que existimos y la vida de los hombres.

Ninguna de estas formas religiosas ha ejercido un influjo tan marcado como el mundo religioso de Fenicia–Canaán, en cuyo campo nace o, por lo menos, se extiende y desarrolla la idea religiosa de Israel. Lo divino representa en ese mundo el fundamento y el sentido del proceso de la vida cósmica, centrada sobre todo en los ciclos de la vegetación, las estaciones, el nacimiento y la muerte.

En la totalidad de lo divino se incluyen *Baal* (fertilidad y primavera) y *Mot* (invierno y muerte). Por eso el surgimiento y el destino del mundo y de los hombres se concibe como expresión (consecuencia) de la lucha de los dioses.

En todas estas perspectivas, Dios, lo divino en que se integran los diversos dioses, o el fondo germinal del que todos han surgido, se identifica con el orden cósmico. Dios es la expresión de la estabilidad y poder de la naturaleza, concebida como un orden jerárquico (Egipto), un proceso siempre nuevo (Canaán) o una lucha (Mesopotamia). Frente a eso, Israel

ha situado a Dios sobre el camino de la historia; en esto reside su aportación fundamental, dentro del gran abanico de las formas religiosas del Oriente y de la misma evolución de la humanidad.

1.2. El Dios de Israel

La visión de Dios desde la historia se refleja de manera especial en aquellas tradiciones que han determinado la identidad cultural y humana de Israel; con esto nos referimos al éxodo (elección), la alianza y las promesas.

En una antigua tradición que se conserva en sus escritos (Antiguo Testamento) se hablaba de que, huyendo de Egipto, algunos antepasados de Israel habían sentido la ayuda protectora de su Dios junto al Mar Rojo. Desde entonces, la figura de Dios quedó grabada en su recuerdo y experiencia como un tipo de mano poderosa que convoca a los humanos a la vida, los elige y los libera del peligro, concediéndoles un campo de existencia sobre el mundo.

Ese Dios liberador (activo) se precisa en el recuerdo y en la renovación constante de la alianza como el gran Señor y amigo que establece con los suyos un contrato o compromiso de fidelidad recíproca. Esta experiencia sitúa la figura de Dios en el plano de la identidad personal, la libertad y el amor respecto de los hombres de su pueblo. Dios se empieza a concebir como persona.

Finalmente, en toda la tradición de las promesas, que está viva de maneras diferentes desde el mismo comienzo de la historia israelita, Dios se manifiesta como el gran poder que, desbordando las limitaciones de esterilidad, lejanía, exilio o muerte, ha establecido para el hombre un futuro de existencia abierta. En este sentido, la personalidad de Dios se interpreta o se traduce como fundamento y posibilidad de la historia de los hombres.

La visión de Dios que presuponen estas tradiciones ha sido el fruto de un proceso de conquista largo y peligroso. Israel se ha mantenido sin cesar sobre un campo de crisis; por eso, su Dios no ha sido un dato ya fijado, sino la expresión final de una conquista. Reflejo de ese proceso es todo el movimiento profético, que se resume en la exigencia fundamental de precisar el verdadero rostro de Dios y de aplicar su urgencia a la vida de los

hombres. Expresión del peligro de disolución que esa lucha ha presupuesto son las grandes obras de la crisis de Israel (*Job* y *Qohelet*) que han corrido el riesgo de olvidar las viejas tradiciones e identificar a Dios con la fatalidad del movimiento cósmico.

1.3. Dios en el contorno religioso de Jesús

Teniendo en cuenta las observaciones anteriores, podemos ofrecer ya un sencillo esbozo de la idea de Dios en Israel en tiempos de Jesús y precisar sus diferencias respecto de los dioses (lo divino) en el antiguo Oriente.

La figura del Dios israelita se encuentra determinada por dos rasgos primordiales en que ha venido a precisarse la experiencia antigua de elección, de alianza y de promesa. Se trata de la urgencia apocalíptica y de un tipo de legalismo llamado ordinariamente fariseo. Ambos rasgos, en parte antagónicos, se determinan mutuamente dando lugar a cantidad de interpretaciones que no podemos detallar. En la apocalíptica, Dios se desvela fundamentalmente como aquél que, rigiendo desde el principio la marcha de los tiempos, vendrá a revelarse de una forma decisiva en el final, destruyendo lo malo y haciendo que culmine lo bueno de la historia; Dios se muestra, en el fondo, como la fuerza de un futuro destructor y transformante. A través del legalismo fariseo (o de la misma especulación sapiencial) Dios se ha precisado, en cambio, como el fundamento inminente de la historia; no es el orden inconsciente del cosmos, sino aquella ley de realidad y plenitud que se ofrece a los hombres libremente para que, ajustándose a ella (ajustándose a Dios), alcancen la verdad del desarrollo humano.

En medio de todas sus diferencias, en la imagen del Dios israelita se traslucen unos rasgos comunes que son extraordinariamente importantes para entender y situar el Dios de Jesucristo. En primer lugar, Dios es trascendente; eso significa que tiene autonomía y, por lo tanto, no se puede confundir con el avance (el ritmo de unidad o el desarrollo) del cosmos o la tierra. Siendo trascendente, Dios es personal, conoce y ama de una forma que nosotros no sabemos, pero es plenamente válida y perfecta. En segundo lugar, y sin identificarse con las cosas, Dios se hace inminente en la existencia del mundo y de los hombres, los sustenta en el camino,

les ofrece su asistencia, que está condicionada al cumplimiento de una ley, y les promete la plenitud de vida en un futuro abierto. Esto supone que entre Dios y el mundo existe una relación de interdependencia y de encuentro mutuo; ambos son distintos; pero Dios se precisa abriéndose a los hombres, y los hombres llegan a su auténtica realidad viviendo en el campo de ser que Dios les ofrece.

Frente a esta postura, los dioses (lo divino) del Oriente antiguo corren el riesgo de la no personalidad y la no trascendencia. El peligro de no trascendencia consiste en el hecho de identificar lo divino con el proceso del cosmos, con su unidad radical o su armonía. El peligro de la no personalidad consiste en situar lo divino en el plano de las fuerzas cósmicas: Dios no tiene una voluntad y un entender independiente; en el fondo se confunde con el ser del cosmos. Por eso no existe una auténtica historia, un camino del hombre que ha sido llamado por Dios y se hace en el campo de un futuro abierto. En realidad, el hombre es una expresión (un prisionero) del proceso de las fuerzas cósmicas.

Por todo esto, tenemos que afirmar: Jesús no pudo fundar su actitud en el Dios de las antiguas religiones del Oriente. Su mensaje se enraíza en la experiencia de Israel. Por eso, la Iglesia que acepta a Jesús ha considerado siempre los libros religiosos de Israel como el antiguo testamento, es decir, el ámbito de comprensión de Jesús el Cristo.

En conclusión, Jesús no anuncia un nuevo Dios, sino que asume la figura que le ofrece la tradición de Israel, dentro del gran contexto religioso del Oriente antiguo. Por eso, buscando al Dios de Jesús ha sido necesario que estudiemos la experiencia religiosa de su pueblo. Jesús no inventa un Dios, sino que acepta y purifica la verdad del único Dios que le ofrecen las religiones del Oriente y el viejo testamento de Israel, su pueblo.

2. EL DIOS DEL MENSAJE Y DE LA VIDA DE JESÚS

La afirmación fundamental del cristianismo es ésta: La figura y realidad de Dios, que las antiguas religiones del Oriente han presentido en el

fondo del proceso cósmico, el Dios que en Israel se ha experimentado en el transcurso de la historia, se ha venido a revelar (se ha hecho presente) en Jesucristo. Planteando la misma afirmación desde otra perspectiva: lo que los hombres han llamado Dios se identifica en realidad con el sentido radical, la hondura y validez de la experiencia (y de la vida) de Jesús. Por eso añadimos que es cristiano aquél que, al encontrarse con Jesús, al vivir su ejemplo y atender a su palabra, afirma que ha encontrado a Dios, es decir, ha descubierto la realidad absolutamente original, el fundamento de su vida.

En esta exposición no pretendemos hablar de Jesús, sino del Dios que se ilumina y presupone en su mensaje y destino. Nuestra labor es, por tanto, de carácter indirecto. Desde el Dios de Israel, que está en el fondo de toda la aventura humana y religiosa de Jesús, tendremos que pasar a los aspectos nuevos que ha implicado su mensaje. Nos ocuparemos luego de los rasgos que la imagen de Dios ha recibido en la vida y en los gestos de Jesús. Y pasaremos, finalmente, al plano de su experiencia interna en que ha invocado a Dios como a su Padre. En todos estos aspectos de su personalidad, Jesús abre cauces nuevos en la comprensión del Dios del viejo testamento, aunque fundamentalmente se mantiene dentro del plano de Israel. Sólo a través de la resurrección, como veremos en el apartado siguiente, el Dios de Jesús ha trascendido los límites de Israel y se revela como aquél que ha dicho su última palabra sobre el mundo, precisamente por medio de Jesús, el Cristo.

2.1. El Dios del mensaje de Jesús

Comenzaremos tratando del mensaje. Es curioso constatar que el tema primordial de la palabra de Jesús no ha sido Dios, sino su reino, que es, al mismo tiempo, el reino de los hombres, es decir, la realidad apocalíptica (*Marcos* 1,15; *Mateo* 4,17; *Lucas* 4,43). Jesús se ha situado de esta forma en la gran línea de la espera de Israel. A pesar de la antigua certeza de un Dios que ha librado a los suyos y mora en la alianza muy cerca del pueblo, se siente de forma especial su distancia. Dios no se ha mostrado todavía como Dios, es decir, como liberador definitivo y creador de un mundo nuevo para

aquellos que ahora viven en ansia y sufrimiento. Por su parte, el hombre no ha alcanzado todavía su grandeza. Su realidad actual es simplemente un punto de partida y un comienzo de aquello que ha de ser en el futuro. De esa revelación de Dios, que se identifica con el descubrimiento (o creación) del hombre auténtico, trataba la espera apocalíptica. En ese mismo plano se sitúa la palabra de Jesús que habla del reino que se acerca.

Esta primera determinación del tema de Dios, vista en el conjunto del mensaje de Jesús, significa lo siguiente: a) Dios es, ante todo, la fuerza del futuro. Con eso no se indica simplemente que vendrá a mostrarse más adelante. Con eso se precisa que Dios es siempre más de lo que puede comprenderse, de tal forma que el hombre ha de encontrarse perpetuamente en búsqueda de su ser y su realidad. b) El futuro de Dios se manifiesta, al mismo tiempo, como un ámbito de creación y salvación para los hombres; sólo porque el hombre no está definitivamente terminado, sólo porque no ha llegado todavía a la plenitud de su realidad puede hablarse de Dios como futuro. En el fondo, no existe más que un único futuro: el reino; en ese reino se unen, sin identificarse ni destruirse entre sí, la manifestación del Dios que viene y la plenitud del hombre que se hace. c) En tercer lugar, y sobre este campo de espera, el Dios del mensaje de Jesús se manifiesta como una voluntad de amor que está muy cerca de cada uno de los hombres y les llama (les convoca) a su plenitud definitiva. Este último rasgo nos parece primordial. El Dios pagano y, a veces, el mismo Dios judío de la ley, corre el riesgo de identificarse con el orden cósmico, apareciendo de manera impersonal, neutra, fatalista. El Dios del mensaje apocalípcito de Jesús es una realidad absolutamente cercana, es una voluntad libre de amor que se acerca hasta los hombres porque quiere liberarlos y los quiere. De su verdad y su función nos hablan textos como éstos:

• «Se ha cumplido el tiempo. Llega el reino de Dios. Enmendaos y creed la buena nueva» (*Marcos* 1.15).

• «Dios hará justicia a sus elegidos si ellos le gritan día y noche. Os digo que les hará justicia sin tardar» (*Lucas* 18, 7-8).

• «No andéis agobiados pensando qué vais a comer o qué vais a beber... Ya sabe vuestro Padre del cielo que tenéis necesidad de todo eso. Buscad

primero que reine su justicia y todo eso se os dará por añadidura» (*Mateo* 6,31-33).

2.2. Dios se revela en el fondo de la vida de Jesús

Tratando de su mensaje apocalíptico pudiera parecer que, a pesar de todas sus confesiones de cercanía, Dios sigue siendo realidad lejana, objeto de una espera que se orienta hacia el futuro y deja que el presente quede simplemente en el vacío de lo divino. Al acercarnos a la vida de Jesús el equívoco se esfuma: aquella voluntad de amor se experimenta ya cercana, absolutamente real y fascinante, a través de los gestos del gran profeta galileo: en sus palabras de perdón y curaciones, en su exigencia de amor a los demás (y al enemigo).

A los hombres que se hallaban lejos de la paz, a los perdidos de su pueblo, a los dementes, despreciados y oprimidos Jesús les ha ofrecido el perdón de Dios, esto es, la posibilidad de una existencia renovada y verdadera (cf. *Marcos* 2,1-12; *Lucas* 7,47-49). Su actitud ha suscitado la protesta violenta de los grandes de su pueblo; defendiendo su conducta, Jesús habla de Dios y le presenta como aquél que ofrece su perdón (el fundamento de su amor transformador) a los perdidos (*Lucas* 15,11-32: parábola del hijo pródigo).

Para un judío legalista de aquel tiempo, el signo de la fuerza y actuación de Dios consiste en el cumplimiento rigurosos de la ley. Para los apocalípticos, y quizá para el mismo Juan Bautista, la presencia de Dios se identifica con el fuego del juicio escatológico que viene a destruir el mundo viejo. Jesús, que nos habla de Dios como el futuro siempre abierto, añade que ese Dios es, a la vez, el don de la alegría, del perdón y vida nueva que se ofrece a todos los perdidos de la tierra.

Al perdonar a los demás y al entablar con los perdidos (publicanos, meretrices) esa unión transformadora que es la fiesta del banquete (el comer juntos), Jesús se ha situado en el lugar de Dios. Es más, Jesús ha interpretado o revelado la figura de Dios de una manera que podemos llamar definitiva. Por eso nos atrevemos a confesar que Dios es primordialmente perdón. Es la realidad de un amor que nos sostiene cuando aca-

en todos los caminos de la vida de los hombres. Es la posibilidad de un comienzo que se ofrece cuando el hombre ha decidido que no existe más comienzo.

Revelado como amor que fundamenta la existencia de los hombres (los perdona) Dios se muestra por medio de Jesús como alguien que está presente entre nosotros.

Esta constatación es fundamental para interpretar el evangelio. A partir de esta certeza, los milagros de Jesús no son un gesto de simple compasión (o filantropía); son revelación de Dios. Cuando Jesús va suscitando vida en torno a su palabra, cuando anima a los cansados, cura a los enfermos, o simplemente cuando ama, es el amor de Dios (Dios mismo) el que se está haciendo real a través de su persona.

Por eso, podemos definir a Dios como el amor que ha sostenido la vida de Jesús y se ha expresado a través de sus acciones y palabras. Por eso, cuando en el sermón de la montaña Jesús dice a los hombres que se amen, que superen las barreras de los buenos y los malos, que destruyan lo que viene a hacerles enemigos, está expresando simplemente lo que es Dios, está aplicando su urgencia y realidad a la existencia de los hombres. Precisémoslo con un texto: «Os han enseñado que se mandó: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo". Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos... Por consiguiente, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo» (*Mateo* 5,43-45.48).

2.3. Dios como el Padre de Jesús

Del Dios que se revela en el mensaje y en la vida de Jesús pasamos, finalmente, al Dios de su experiencia personal más honda, aquél a quien dirige su oración y su palabra llamándole su Padre.

Como fenómeno inicial podemos señalar el hecho de que en muchas religiones se ha invocado lo divino como padre. Lo que importa, sin embargo, no es el término o figura paternal, sino el sentido que esta imagen ha tomado en las diversas perspectivas religiosas. Para las religiones de tipo

naturalista (Egipto, Mesopotamia...) Dios es Padre como fondo germinal del que procede la existencia de los hombres y del mundo. Esto supone que el ser de lo divino y de lo humano constituye los momentos de una misma vida que se expande. Teniendo esto en cuenta, no es extraño que en Israel se prescinda de esta imagen: Dios no es padre, no es origen del que brota la existencia de los hombres, no es pareja germinante que ha engendrado el ser del mundo. Para Israel, Dios es poder de libertad (en el éxodo), es amigo (por el pacto), es la llamada del futuro (las promesas)... Sólo en textos marginales, o de carácter predominantemente poético, el antiguo testamento llama a Dios *el padre*.

Sobre este fondo del antiguo testamento, se comprende la experiencia de Jesús: Dios viene a ser padre (origen muy cercano, exigencia de actuación, promesa) sin dejar de ser distinto de los hombres (transcendente). El poder liberador escatológico, la fuerza que nos llena se convierte para Jesús en Padre con quien puede mantenerse una relación de encuentro personal. Por eso, en el momento de su oración definitiva le ruega: «Abba, Padre... todo es posible para ti...» (*Marcos* 14,36).

Para Jesús, Dios no es objeto de especulación: es el poder santo y gratuito del que puede hablarse en la medida en que se siente y se acepta su invitación a una existencia nueva. Teniendo en cuenta eso, Jesús ha utilizado al dirigirse a Dios el símbolo de Padre. En realidad, Dios no está arriba ni abajo, dentro o fuera. Esos símbolos se mantienen en el plano de una especulación sobre la naturaleza de lo divino. El Dios de Jesús es «padre» en el contexto de un diálogo en que nos ofrece libertad (nos reconoce como suyos), nos invita a realizarnos (nos presenta la ley de la existencia) y nos promete la plena libertad (el reino). Por eso se nos manda rezar: «Padre nuestro que estás en los cielos...» (*Mateo* 6,9).

Dios es padre, pues sostiene la existencia de los hombres y les perdona, ofreciéndoles la posibilidad de una vida nueva (*Lucas* 15,11-32). Por eso, conociendo a Dios, la vida puede penetrar en un ambiente de amor y de confianza. El mundo no es lugar de lo diabólico (fatalidad, dureza, muerte), sino la casa en la que el hombre puede buscar su libertad, su vida (Cf. *Mateo* 6,8; 6,32-34; 10,29). Por eso, la exigencia de Dios Padre ha de expresarse

por medio de la ley de amor en que los hombres pueden realizar su libertad y alcanzar la autonomía. En otras palabras, Dios es Padre en la medida en la que lanza al hombre a la existencia (Cf. *Lucas* 6,36; 12,22-31). Finalmente, Dios es Padre porque ofrece a los hombres un modelo de realidad, una promesa de plenitud ilimitada (Cf. *Mateo* 7,9-11 y *Lucas* 12,32). Por todo esto, al invocar a Dios como padre (*Marcos* 14,36) y al invitar a los hombres a que le llamen de esa forma (*Mateo* 6,9; *Lucas* 11,2) Jesús ha precisado de algún modo toda su misión, permitiéndonos conocer mejor el sentido de aquel Dios al que hasta ahora habíamos considerado como la fuerza del futuro apocalíptico y la urgencia de amor que se refleja en su palabra de perdón y en sus milagros.

3. EL DIOS DE LA PASCUA DE JESÚS

El valor o la verdad de algunas grandes religiones como el budismo o islamismo se mantiene independiente de la suerte de sus propios fundadores (Buda o Mahoma). En el caso de Jesús es diferente. Hemos podido observar que su mensaje (la venida apocalíptica de Dios) se encuentra unido desde dentro a la actitud de su persona, centrada en el perdón y amor vivificante. Es más, de una manera indirecta pero fuerte, Jesús se ha presentado como lugar de la presencia de Dios para los hombres. Por eso, la suerte de su vida forma parte de la verdad de su mensaje.

3.1. La muerte de Jesús

Paradójicamente, el momento central de la vida de Jesús se halla en su muerte. La justicia política del mundo (los romanos) le condena como a un hombre socialmente peligroso. De manera semejante le condena la justicia religiosa de su pueblo, porque rompe la armonía de las viejas tradiciones y el orden sagrado de los hombres que se llaman buenos. Recordemos incidentalmente que tanto la justicia romana como la judía representan dos de las conquistas más excelsas del espíritu humano de todos los tiempos. Aún más, desbordando esos dos planos, parece que en la Cruz ha sido el

mismo Dios quien le condena, de tal forma que Jesús exclama: «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (*Marcos* 15,34; *Mateo* 27,43).

Observando superficialmente, este abandono representa la última palabra. Jesús ha perseguido un imposible. Se ha fiado de un Dios bueno y pretendidamente poderoso, y ha actuado hasta el final de una manera consecuente. Pero, en la hora decisiva, Dios no le responde. Pues bien, para los ojos del creyente, este abandono pertenece a la misma verdad del mensaje y de la obra de Jesús. Jesús ha hecho presente lo divino de una forma plenamente humana; y a la misma vida de los hombres pertenece el momento de lejanía, de abandono y de fracaso (muerte); por eso y por haberse opuesto a los intereses de las clases establecidas de aquel tiempo Jesús ha muerto. Sin embargo, en medio de ese mismo fracaso y de esa muerte (en el fondo de la cruz) la fe ha podido descubrir la verdadera realidad de Jesús y el rostro auténtico del Padre; tal es el fundamento de la resurrección o de la Pascua.

3.2. El Dios que resucita a Jesús de entre los muertos

Si la Cruz es el descubrimiento de la verdadera humanidad de Jesús por medio de la cual Dios nos dirige su Palabra, la Pascua es la revelación de la verdad de Dios que se encontraba latente en la palabra y vida de Jesús y que ahora se precisa de manera poderosa y transformante. Jesús había proclamado la llegada apocalíptica de Dios. Pues bien, la Pascua significa que Dios ya está llegando de manera decisiva y que el comienzo y centro de su obra ha consistido en el surgimiento de Jesús, en su victoria sobre el mundo de la muerte y en su instauración como señor (centro, sentido y fuerza propulsora de la nueva humanidad que empieza a desplegarse).

Toda la verdad del cristianismo está fundada en la certeza de que Dios se ha revelado, Dios presenta su valor e identidad resucitando a Jesús de entre los muertos. Cada uno de los grandes documentos del nuevo testamento (Pablo, evangelios sinópticos, Juan) presenta a su manera esta certeza y la precisa dentro de un determinado campo de comprensión cristiana.

Existía en Israel una expresión de fe muy vieja que anunciaba: Dios es aquel que «ha liberado al pueblo del poder de los egipcios». La nueva con-

fesión cristiana se condensa para Pablo en este anuncio: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (*Gálatas* 1,1; Cf. *Romanos* 4,24; 8,11). *Dios se ha revelado como aquella fuerza que transforma al hombre desde dentro; asume su miseria, participa de su muerte y logra que allí donde parece que terminan todas las certezas y valores de la vida surja la existencia verdadera.* Tal es el sentido de la pascua. En el fondo, dentro de una experiencia cristiana profundamente vivida, *se podría definir a Dios como el poder de la resurrección*, aquél que da vida a los muertos y llama a la existencia aquello que no existe (*Romanos* 4,17-18).

La definición anterior no constituye una manera de hablar sobre el valor de la verdad eterna de Dios. Dios no es la resurrección en abstracto, sino aquél que ha resucitado a Jesús y precisamente allí ha mostrado (demostrado y realizado) el sentido de su realidad. Partiendo de la Pascua de Jesús, aceptando el mensaje de su vida y reconociéndolo como el Hijo, también nosotros podemos descubrir y aceptar a Dios como la resurrección de entre los muertos. Eso significa que compartiendo el destino humano de Jesús compartiremos la plenitud de su resurrección. Tal es el centro del mensaje de San Pablo.

Los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) presuponen de manera general este mensaje de San Pablo, pero acentúan otro aspecto en la visión del Cristo. La pascua, o actuación transformante de Dios sobre Jesús, no se limita al momento de la resurrección, sino que ha proyectado su sombra sobre todo el camino de su vida humana. Jesús aparece como el enviado de Dios (el Hijo, el Cristo) desde el principio de su actuación en Galilea (Marcos) o desde el mismo nacimiento humano (Lucas y Mateo). En esta perspectiva, Dios se ha desvelado como aquél que está presente en el transfondo de Jesús: el que lo envía sobre el mundo, el que le asiste en el camino y se revela en sus palabras y sus gestos, el que recoge su oración y lo convierte en el final de su camino en el Señor de vida y muerte. Con una mentalidad determinada por la experiencia religiosa de la iglesia y las coordenadas religiosas del tiempo, los sinópticos nos invitan a realizar la impresionante aventura de encontrar a Dios en el principio y fondo de la vida de Jesús. Por eso su mensaje es necesario al lado del mensaje de San Pablo.

En el final del Nuevo Testamento, y recogiendo la mas larga experiencia de la iglesia, el evangelio de San Juan ha vuelto a formular toda el sentido de Jesús desde el trasfondo del Dios que se revela. Lo que los hombres llamaban Dios era, en última instancia, un gran vacío. Nadie ha podido conocerlo o descubrir su rostro. Pues bien, Jesús que, siendo el Hijo, ha provenido del regazo (intimidad) del Padre, ha relegado y hace presente su rostro sobre el mundo (*Juan* 1,18). Por eso, utilizando una terminología religiosa del tiempo, se le puede llamar *Logos*, es decir, la palabra, la expresión, la fuerza de Dios para los hombres. Dios es, por tanto, aquel misterio de amor y de poder que se refleja y se actualiza en Jesucristo.

3.3. Conclusiones

Con esto hemos llegado al final de nuestro recorrido. Sólo nos falta recoger de una manera esquemática los resultados fundamentales de esta visión general del Dios de Jesucristo.

[1] En primer lugar, con las grandes religiones del Oriente antiguo, tenemos que afirmar que lo divino es el transfondo de unidad y de armonía del gran proceso cósmico.

[2] Pero, a la vez, y utilizando la experiencia de Israel, debemos añadir que ya no existe simplemente lo divino, sino Dios, un poder o realidad que es libre, personal e independiente respecto del proceso del hacerse cósmico. Por eso, Dios puede amar de una manera auténtica a los hombres, liberarlos de la esclavitud atenazante del mundo, ofrecerles una ley de realización auténtica y ponerlos en camino hacia la plenitud de lo humano (que se encuentra en su venida escatológica).

[3] Finalmente, son cristianos aquéllos que, apoyados en esta experiencia de Israel, descubren a Dios como aquél que se revela (se refleja y actualiza en Jesucristo).

Según esto, definimos a *Dios como aquél que, siendo el fundamento del cosmos y el guía de la historia de Israel, se expresa totalmente en Jesucristo*. Desde esta perspectiva, podemos conceder una verdad parcialmente inicial a las visiones religiosas del Oriente antiguo y nos sentimos en gran parte solidarios del camino y de la búsqueda del pueblo de Israel, pero añadi-

mos que *sólo en Jesucristo Dios descubre su verdad definitiva*. Por eso, los creyentes confiesan que no existe ni puede existir una revelación mayor de Dios que aquella que se ha dado en Jesucristo. Precisar estas afirmaciones será el intento de los capítulos que siguen.

CAPÍTULO 12

JESÚS Y LA REALIDAD DIVINA DEL ESPÍRITU

Xavier Pikaza

1. SOBRE EL CONCEPTO DEL ESPÍRITU EN EL ENTORNO RELIGIOSO DE JESÚS

1.1. El espíritu. Materialismo y espiritualismo

Como espíritu se toma de una forma general aquella especie de realidad que se distingue de la materia y la supera fundamentalmente por sus propiedades de entendimiento, voluntad y pervivencia. En esta perspectiva, la división primordial de los seres es aquella que les clasifica como espirituales y materiales. Todas las restantes divisiones (vivientes y no vivientes...) son algo secundario.

Debemos confesar que este planteamiento no es del agrado de todos. Por eso puede hablarse de dos tipos de personas: los materialistas y los espiritualistas. Son materialistas aquéllos que suponen que no existe más que un tipo de realidad fundamental que es la materia. El ser del hombre es para ellos resultado de un proceso evolutivo a través del cual esta materia ha logrado su forma de existencia más perfecta. Los demás «espíritus» (ángeles, demonios, dioses) han sido creados por los hombres a fin de explicar problemas difíciles de la vida. En contra de eso, espiritualistas

pueden ser los que sostienen que en el fondo no existe la materia, pues no es más que una forma de expresión que tienen los espíritus. Pero, en general, se llaman espiritualistas aquéllos que dividen la realidad en dos grandes mitades, independientes y complementarias: el reino del espíritu se extiende por encima; la materia por debajo; ambos se encuentran y se unen en el hombre, que, por su doble composición (espíritu y materia, es decir, alma y cuerpo), pertenece a los dos planos de la realidad.

En la actualidad, esta división que ha determinado gran parte del pensamiento filosófico y religioso de los dos últimos siglos, ha empezado a perder su vigencia. Apenas preocupa el tema de la existencia real y separada de los ángeles y diablos. Se ignora toda la profundidad y posibilidades de realización de lo que antes se llamaba la materia. El alma o espíritu del hombre está dejando de ser considerada como una substancia separada, independiente del cuerpo y del cosmos. Finalmente, el tema de la realidad de Dios no se confunde ya con la existencia de un espíritu opuesto a la materia.

Ciertamente, en todo esto no se ha llegado todavía a ninguna certeza básica. Parece, sin embargo, que unos y otros (los antiguos materialistas y espiritualistas) podemos llegar a situarnos sobre un punto de partida común: aceptar al mundo en toda su viviente complejidad, ver al hombre como culmen y sentido de todas las realidades que nosotros conocemos. Sobre esta base, y olvidando su antiguo carácter de substancia independiente y absoluta, se puede volver a plantear el tema del espíritu con medios y categorías más cercanos al Nuevo Testamento.

1.2. Concepto del espíritu en la antigua experiencia religiosa

De manera general, debemos afirmar que para el Nuevo Testamento el concepto de espíritu no implica una substancia separada, valiosa por sí misma, independiente. El espíritu es más bien la constatación de que el ser humano —el más perfecto de los seres directamente conocidos— se halla inmerso en un ámbito (en un campo) de fuerzas y presencias que le influyen. En otras palabras, el hombre no está aislado sobre el mundo. No es un simple explorador que avanza en el vacío, porque en torno a su persona se en-

tretejen campos de poder que le dirigen, le ayudan o destruyen (espíritu como bueno o como malo).

Esta experiencia del espíritu es común a casi todo el mundo antiguo. El mismo pensamiento griego que en su madurez (Platonismo) supone que el alma o *nous* del hombre es inmortal y pertenece de algún modo al ser de lo divino, habla también del *pneuma* (espíritu). El *pneuma* es una especie de aliento superior que empapa al hombre y le confiere posibilidades nuevas de actuación o de experiencia. Esa energía divina se manifiesta sobre todo a través de aquellos hombres que son capaces de superar el estado habitual de la conciencia, dejando que lo divino actúe por medio de ellos. Estos son los adivinos y poetas, es decir, los que en momentos de inspiración, entusiasmo u hondura extática, permiten que poderes superiores hablen a través de sus palabras o sus gestos.

En este plano se mueven todavía aquéllos que, en el mundo actual, suponen que a través de los fenómenos parapsicológicos actúan fuerzas que están por encima del ser humano normal. La experiencia de Israel ha comenzado a moverse también en este plano. Sus más antiguos profetas fueron aquellos que, empleando las técnicas usuales del tiempo —danza, música, movimientos violentos, etc. —, lograban alcanzar el éxtasis sagrado. En esa situación se convertían en hombres de Dios. Se hallaban plenos de su espíritu y podían pronunciar palabras decisivas de ayuda, de exigencia o de consuelo. También se mueve muy cerca de este plano aquella imagen que atribuye al espíritu de Dios el entusiasmo que ha inundado a los guerreros, salvadores de Israel, haciéndoles capaces de realizar hazañas sobrehumanas, derrotando a los ejércitos enemigos y guiando al pueblo hacia la paz humana y religiosa, como muestra el libro de los Jueces.

1.3. Maduración del concepto de espíritu en Israel

Sin embargo, y sin perder esta visión del todo, el pueblo de Israel la ha superado internamente. En primer lugar, el espíritu ha dejado de ser una fuerza divina incontrolada y se convierte en el poder o la presencia de Yahvéh, es decir, de Dios. El mundo no se encuentra flotando en un vacío peligroso en el que puede influir lo inesperado. El mundo está apoyado,

sostenido y dirigido por la mano de Dios y por su influjo. Tal es precisamente lo que quiere señalar el viejo testamento refiriéndose al espíritu. En segundo lugar, con los grandes profetas escritores (Amos, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel) desaparece prácticamente el concepto de espíritu como fuerza extática que guía a los adivinos y guerreros. El espíritu se convierte en la expresión de la presencia salvadora de Yahvéh (Dios de Israel) que ha originado el mundo (*Génesis* 1,1-2), que suscita al pueblo de Israel (Cf. 2 *Samuel* 22,16) y le conduce hacia el futuro de la plenitud definitiva (*Isaías* 11,1-2; 61,1-2; *Ezequiel* 37,6; *Joel* 3,1-2).

▶ Según esto, el espíritu no alude en Israel al ser de Dios, sino a su actuación. Dios se define como espíritu por ser el ámbito de vida y de futuro para el hombre y no porque disponga de una esencia inmaterial y eterna. *El espíritu es el campo de amor y realidad que Dios suscita en torno suyo, el campo en que la vida de los hombres cobra sentido y permanencia.* Esto significa, que, de acuerdo a la experiencia de Israel, el hombre no vive nunca desde sí mismo ni para sí mismo. Existe inmerso en un ámbito de ser que Dios suscita (el espíritu) y caminando hacia el futuro del nuevo nacimiento escatológico que el mismo espíritu le abre.

Estas observaciones pueden ser difíciles de entender para una mentalidad occidental, centrada de una forma excesivamente exclusivista en las substancias que se interpretan como cosas en sí, distintas de las otras. *Pues bien, el espíritu no es cosa; es como el halo, el campo de ser y de posibilidad que Dios suscita.* Algo semejante sucede con los hombres: su espíritu sería aquella fuerza que están irradiando en torno suyo y es capaz de transformar a los demás, ofreciéndoles una posibilidad de existencia distinta. Precisando lo anterior, podemos afirmar:

[1] Para el Antiguo Testamento, todo el ser del mundo y, de una forma peculiar, la historia de los hombres (de Israel), se encuentra sostenido y apoyado en la aureola, el halo, de amor y creación que Dios suscita en torno a su persona. La afirmación de la existencia del espíritu, es decir, la certeza de que el hombre está moviéndose en un campo de fuerza que le trasciende y le sostiene, constituye una de las experiencias básicas del credo religioso israelita.

[2] Por eso la existencia del hombre individual y del pueblo en su conjunto está enmarcada en un campo de dialéctica. Por un lado, cada hombre y todo el pueblo, tomados en sí mismos, son pequeños, limitados, vacilantes. Su ser parece como un soplo, se hallan siempre amenazados por la muerte. Pero, a la vez, el pueblo y en los tiempos de Jesús ya cada uno de los hombres, se hallan abiertos al espíritu y se mueven en un campo de presencia creadora; por eso existe salvación, hay esperanza o pervivencia.

Esto significa que el verdadero ser del hombre está escondido en la esperanza. Mirando desde el mundo, podemos afirmar que todo se halla actualmente en gestación; mirando desde Dios debemos añadir que su presencia, su espíritu, es la fuerza creadora de la cual puede surgir un mundo nuevo.

Tomada en sí misma esta visión nos puede parecer sencillamente ingenua y optimista, pues supone que la realidad del hombre (y del mundo) se está gestando dentro del gran campo de la acción y del poder divino. La experiencia contradice este optimismo. Así lo ha sentido el mismo pueblo de Israel, viéndose obligado a situar frente al espíritu de Dios (que es bueno o santo) los espíritus o fuerzas de lo malo que pervierten a los hombres, les impiden realizarse y les convierten en esclavos del poder, de la riqueza, del odio o de la muerte. Será preciso que tengamos esto en cuenta al estudiar la relación del espíritu con Cristo.

2. LA TRIPLE MANIFESTACIÓN DEL ESPÍRITU EN JESÚS

Resumiendo las observaciones anteriores, podemos afirmar que, para el viejo testamento, el hombre (el mundo) se halla inmerso dentro del gran campo de la acción de Dios, que es el espíritu. Añadimos que esa acción no se actualiza de una forma neutra y caprichosa, sino que se dirige hacia la meta de la vida humana. Y terminamos recordando que esa salvación se encuentra amenazada por las fuerzas del mal, representadas en los malos espíritus (demonios).

Sobre este fondo se sitúa la figura de Jesús. Los autores del Nuevo Testamento no han desarrollado de manera sistemática las relaciones de

Jesús con el Espíritu. Nosotros, siguiendo la lógica del surgimiento de la fe cristiana, proponemos el esquema que ahora sigue: (1) trataremos del Espíritu en el mensaje y en la obra de Jesús; (2) lo estudiaremos en la Pascua; (3) y terminaremos viendo su influjo en el origen de Jesús (su nacimiento).

2.1. El Espíritu en la vida y el mensaje de Jesús

Entre las palabras que la crítica literaria de los evangelios atribuye a Jesús existen dos importantes alusiones al Espíritu. La primera se encuentra en *Marcos* 13 y se refiere a los peligros que aguardan a los hombres cuando llegue el momento de la gran tribulación escatológica. Jesús nos asegura: «No tengáis entonces miedo, porque el Espíritu estará en medio de vosotros». La segunda se halla en *Mateo* 12,28 y se refiere al valor de los exorcismos. Frente a aquellos que le llaman mago y dicen que realiza los milagros con la ayuda de Satán, Jesús responde que está obrando con la fuerza del Espíritu: «Si yo expulso los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, eso supone que el Reino de Dios ya ha llegado a vosotros».

El primer texto nos sitúa en la tensión escatológica. De acuerdo con toda la tradición israelita, la cercanía del juicio, es decir la presencia de Dios, desencadena para el hombre una situación de máxima dificultad. El decidirse por todo lo que Dios supone implica una ruptura frente a los poderes de la tierra. El hombre pierde de pronto sus viejas seguridades: la seguridad de la política, el placer, la fuerza o el dinero. Por un lado, está Dios que exige decisión completa; por otro, el viejo mundo, con sus ventajas, sus compromisos, sus exigencias. Pues bien, cuando esta situación parezca insostenible, cuando el hombre ya no encuentre más razones para mantenerse fiel, cuando piense que le faltan fuerzas para seguir luchando, entonces (dice Jesús) podrá encontrarse fuerza para seguir de pie en la brecha: nuestra vida, que parece indefensa, que externamente es indefensa, se mantiene en el campo del Espíritu; por eso, en contra de las apariencias de este mundo, la palabra decisiva será siempre la suya (*Marcos* 13,9-11).

El segundo texto (*Mateo* 12,28) se refiere a una de las actitudes más características de Jesús: su relación con los demonios. Ya hemos dicho que en la

hondura decisiva de su vida, el hombre se halla inmerso en el gran campo de la acción de Dios que es el Espíritu. Sin embargo, la experiencia nos enseña que en el mundo actúan a la vez las fuerzas de lo malo. De acuerdo con un proceso cultural más o menos complicado, las fuerzas malas acaban presentándose de un modo personal, como demonios, servidores de Satán, el enemigo de lo bueno, el Diablo. La apocalíptica aguardaba para el final la destrucción de estos poderes adversarios. Sin embargo, en medio de aquel tiempo, algunos fariseos —y otros personajes más o menos religiosos del Oriente— actuaban de manera a veces victoriosa en contra de estas fuerzas, expulsándolas de aquellos que estaban dominados por ellas (los posesos).

La obra de Jesús se ha movido en este campo. Indudablemente su actuación se hizo notoria: ayudaba a los hombres a encontrar su normalidad, les liberaba de sus ataduras psicológicas, les devolvía la posibilidad de una existencia auténtica. Todo eso se interpretaba como expulsión de los demonios. Por eso, los fariseos, que rechazan su doctrina por blasfema, tienen que afirmar: expulsa a los demonios con la fuerza de Satán, es decir, para engañar mejor a los judíos. Jesús, en cambio, afirma que su obra es fruto del Espíritu y supone la llegada del reino hacia los hombres (*Mateo* 12,22-28).

Los judíos aguardaban la venida del Espíritu, pero lo unían con los signos del final, con la destrucción del mundo viejo, la derrota de todos los enemigos. Jesús ofrece algo distinto: cura a unos enfermos y reparte el perdón sin condiciones, añadiendo que es ahí donde el Espíritu de Dios viene a actuarse. Esto significa que la fuerza de Dios no se ha expresado totalmente en el principio de los tiempos ni en la historia de Israel ni se halla unida a los fenómenos externos del final del mundo. Dios actúa de manera total y decisiva en el mensaje y en la obra de Jesús. Allí donde Jesús libera de su angustia a los enfermos, allí donde les pone en camino hacia la vida, está llegando el reino y se actualiza de manera decisiva toda la fuerza del Espíritu.

2.2. El Espíritu y la Pascua

Los dos aspectos de la resurrección están unidos al Espíritu. La resurrección es, por un lado, el triunfo de Jesús, la pascua en que el Espíritu realiza su actuación definitiva (*Romanos* 1,3-4). La resurrección se expande,

al mismo tiempo, como don de Jesús a los creyentes y a los hombres y se expresa en la efusión del Espíritu (pentecostés).

Hablando en el capítulo anterior del sentido de Dios, aludimos al hecho de la Cruz como la crisis de la historia de Jesús. Viniendo a nuestro caso podemos precisar: el mismo Jesús que atribuía la expulsión de los demonios a la fuerza del Espíritu parece fracasar en el Calvario. ¿Habrá sido en verdad Espíritu de Dios lo que actuaba a través de su persona? A esta pregunta se contesta de una forma totalmente segura por la Pascua: «Ha sido constituido Hijo de Dios... por medio del Espíritu a partir de la resurrección de entre los muertos» (*Romanos* 1,3-4; Cf. *Romanos* 8,11). Esto significa que el poder de Dios que se actuaba por medio de Jesús desborda las fronteras de la muerte. Ciertamente, el Espíritu se actúa allí donde se curan los posesos y se ofrece a los enfermos nueva vida. Su actuación definitiva se concreta, sin embargo, allí donde Jesús resucitado de la muerte se abre totalmente a Dios su Padre e inaugura una existencia nueva para el mundo.

El Espíritu se define así como la fuerza de Dios que hace surgir a Jesús de entre los muertos. Esa fuerza se precisa, al mismo tiempo, como un campo de unidad (encuentro) entre Jesús y el Padre. Pues bien, ese campo de unión se ha expresado para el mundo en forma de principio de una vida nueva. Esto es lo que de modos diferentes se refleja en los diversos autores del nuevo testamento aclarando el sentido del espíritu.

Con Pablo hay que afirmar que «el Señor es el Espíritu» (2 *Corintios* 3,17). Eso implica que Jesús resucitado, que se encuentra internamente unido con el Padre, sin perder su realidad y autonomía, se ha expandido sobre el mundo como fuerza transformante. En otras palabras, la presencia de Dios que hemos vislumbrado de una forma lejana en el Espíritu al que alude al viejo testamento se ha venido a concretar como la herencia de Jesús: Allí donde Jesús actúa entre los hombres, *allí donde transforma su existencia, les libera para amar y les conduce hacia la pascua, allí se encuentra el verdadero Espíritu de Dios*, que es ahora el espíritu del Cristo.

Utilizando el evangelio de Juan podemos añadir que el Espíritu es la nueva posibilidad vital que Jesús glorificado nos transmite, a fin de hacer-

nos capaces de entender al Padre. Al mismo tiempos el Espíritu se muestra como fuerza de Dios que nos conduce al Cristo: es aquel ámbito de vida en que se puede entender la verdad de Jesús, se experimenta su misterio y se descubre su valor Para los hombres.

Ha sido Lucas (*Lucas* y *Hechos*) el que estructura esta experiencia de una manera simbólicamente decisiva: Jesús glorificado «derrama» sobre los discípulos el Espíritu del Padre (Cf. *Lucas* 24,49; *Hechos* 2,32-33). Aquí se fundamenta la esencia de la Iglesia. El Espíritu de Dios no había penetrado en Israel de una manera plena. Con Jesús es diferente; Jesús ha realizado sobre el mundo la función de Dios de tal manera que, en su pascua, el Espíritu penetra de manera total entre los hombres.

Esto nos descubre que la fuerza de Dios que se refleja (actúa) en la resurrección del Cristo es la verdad más radical de nuestra vida, el campo de existencia en que podemos realizarnos. Esa fuerza que se nos regala y en la que nosotros podemos realizarnos es el mismo espíritu divino.

2.3. Espíritu y origen de Jesús

La tradición sinóptica adelanta de algún modo el hecho de la pascua. Jesús no ha sido simplemente el Hijo por haber resucitado, sino que se muestra como la expresión de Dios desde el principio de su actuación (*Marcos*) o en su mismo nacimiento. También en ese contexto el pensamiento cristiano se ha visto impulsado a situar en el origen de Jesús la fuerza del Espíritu (*Mateo* y *Lucas*).

Marcos refiere así el bautismo de Jesús: se abre el cielo, le penetra la fuerza del Espíritu y la voz de Dios le proclama el Hijo amado (*Marcos* 1,9-11). De esa manera, Dios constituye a Jesús representante suyo entre los hombres, convirtiéndolo en Mesías. Al mismo tiempo, se afirma que Jesús ha surgido (está apoyado) en el Espíritu.

Siguiendo en esta dirección, *Lucas* (1,35) y *Mateo* (1,18-25) afirmarán que la misma existencia humana de Jesús es fruto del Espíritu. Esta certeza de fe se ha simbolizado a través de la representación de un surgimiento virginal, aunque no depende primordialmente de ella. Jesús no proviene del Espíritu por haber nacido sin intervención masculina, sino por el hecho de

que en toda su existencia, comenzando en la concepción y terminando en el Calvario y en la Pascua, está surgiendo totalmente desde Dios, y expresa su presencia entre los hombres. La virginidad de María no es causa, sino un signo de ese origen primordial de Jesús, que vive de Dios, es decir, nace en el campo del Espíritu divino.

Para el viejo testamento, la actuación (la fuerza) del espíritu se hallaba internamente inacabada. La iglesia cristiana vive en el certeza de que esa actuación se ha realizado ya de una manera definitiva. Pues bien, el pensamiento teológico que se refleja en *Lucas* 1,26-38 y *Mateo* 1,18-25 identifica esa venida escatológica, total y decisiva del Espíritu de Dios con el surgimiento de Jesús el Cristo. En este sentido, se podrá afirmar que Jesús es la expresión (la concreción o fruto) del Espíritu, es decir, la actuación de Dios para los hombres.

Con esto hemos planteado el tema de las relaciones entre Dios, Jesús y el Espíritu. Es un tema que no podemos abordar ahora, pues constituye el centro de toda la especulación sobre la Trinidad, de la que tendremos que hablar más adelante. Antes debemos ocuparnos del Espíritu en la iglesia y en el mundo.

3. EL ESPÍRITU DE DIOS EN LA IGLESIA Y EL MUNDO

3.1. Mutua implicación de Jesús y del Espíritu

Las observaciones precedentes han mostrado la existencia de dos epifanías o manifestaciones de Dios que, siendo distintas entre sí, se encuentran mutuamente entrelazadas. Dios se expresa, por un lado, de una forma ambital en el Espíritu que viene a ser como el halo de su poder, el campo de vida en que arraiga y fructifica la existencia de los hombres y la historia. Por otra parte, el mismo Dios se muestra de manera personal en la realidad humana de Jesús, el Cristo. Surgiendo ambos de Dios, el Espíritu y Jesús se encuentran en relación de mutua dependencia: desde un punto de vista, hay que afirmar que es Cristo el que ha surgido en el campo del Espíritu, como lo afirma el credo al confesar: «Fue concebido por obra del

Espíritu Santo». En otra dimensión, y teniendo en cuenta la plenitud de la obra salvadora, hay que añadir que es el Espíritu el que brota de Jesús glorificado, tal como lo afirma la corrección que las iglesias latinas han introducido en el credo niceno–constantinopolitano: el Espíritu procede del Padre y del Hijo.

En conformidad con lo que venimos exponiendo, la causalidad recíproca del Hijo y el Espíritu nos parece algo perfectamente lógico. Es normal afirmar que Jesús (Hijo de Dios) es la expresión más plena, el fruto más perfecto que ha surgido en ese campo de actuación de Dios que es el Espíritu. En ese aspecto, si queremos conocer lo que proviene de Dios tenemos que acudir a su expresión más plena y más perfecta: Jesucristo. También es normal, por otro lado, el suponer que Jesucristo ha concretado (ha convertido en accesible para el hombre) el campo de presencia de Dios que es el Espíritu. En este sentido, recibir el Espíritu significa recibir la herencia de Jesús, fijarse en su influjo entre los hombres.

Esto se puede concretar de la siguiente forma: antes de la venida de Jesús, el Espíritu de Dios se nos presenta como un campo plenamente abierto, germinal, indeterminado, ambiguo. Sólo a través del surgimiento de Jesús, de su mensaje, vida y pascua, se ha precisado plenamente su figura. El Espíritu no es ya un campo de posibilidades sin fijar, sino el recuerdo de Jesús, su fuerza y su presencia entre los hombres. Por eso, estudiar la realidad del Espíritu antes de la venida de Jesús supondría mantenernos en el campo de las religiones precristianas o del viejo testamento. *Para nosotros, los creyentes, el Espíritu que se ha concretado a través del surgimiento de Jesús, se expresa, se realiza de una forma preferente, decisiva y clara en esa herencia de Jesús que es la Iglesia.*

3.2. Espíritu Santo. Gracia. Iglesia

El Espíritu era el campo de la acción de Dios entre los hombres, la expresión de su presencia y de su fuerza en nuestra vida. Para los cristianos, ese campo de la acción de Dios se concretiza en el conjunto de aquellos que siguiendo a Jesús han aceptado su palabra, se esfuerzan por seguir su ejemplo y se mantienen a la espera de su reino (parusía). Teniendo esto en

cuenta, al estudiar la iglesia debemos partir de dos focos, de Cristo y el Espíritu.

La Iglesia es, desde Cristo, el grupo de personas que se esfuerzan por seguirle y que se pueden presentar como su cuerpo (su extensión entre los hombres). En esta visión, indudablemente positiva, se corre el riesgo de hacer de Cristo el único sujeto de valor, el centro en que convergen y se esfuman de algún modo todos los creyentes. Por eso es necesario completar la perspectiva y afirmar que *iglesia es el conjunto de personas que, siendo individual y colectivamente distintas de Jesús, han recibido su Espíritu y continúan, por lo tanto, dentro de su mismo campo de cercanía de Dios* (exigencia de amor, fidelidad hasta la muerte, esperanza pascual).

Esta segunda definición de la Iglesia nos parece más ajustada a la realidad. Aun cuando sea Hijo de Dios y constituya el centro (punto de partida y convergencia) de la nueva humanidad, Cristo es un hombre muy concreto y nosotros no podemos identificarnos con su persona. Sin embargo, es plenamente lógico que podamos y debamos aceptar su Espíritu. Tal es precisamente el cometido externo de su pascua. Internamente, la pascua significa para Jesús glorificación personal y encuentro con el Padre. Externamente se concreta en el don de su Espíritu a los hombres. Ese campo de fidelidad, de encuentro, de exigencia y de promesa que constituye la relación entre Jesús y el Padre se ha ampliado por la pascua y se convierte en el ámbito germinal de la existencia de los hombres. Tal es el misterio que ha venido a reflejarse en nuestra iglesia. Por eso, conocer el Espíritu implica conocer la fuerza, la urgencia y esperanza verdaderas de la iglesia.

Esta experiencia del Espíritu se concreta en aquella dimensión de la existencia que se llama gracia. Siguiendo una vieja ecuación teológica, podemos afirmar que la gracia es el don de Dios en que se asienta la vida de los hombres, el ámbito de vida que les hace ser libremente y les posibilita para la victoria sobre el pecado del mundo; pues bien, la gracia es en el fondo el mismo Espíritu, Dios en nosotros. El Espíritu Santo es la gracia original que, ofrecida desde Cristo a todos los humanos, se identifica con el mismo amor de Dios que se difunde en nuestras vidas. Con esto planteamos el problema de la identidad del Espíritu que, perteneciendo al misterio de Dios, se pre-

senta a la vez como elemento de la vida de los hombres (su hondura personal definitiva).

El Espíritu es, por tanto, realidad dual: por una parte, es Dios como don y campo de realización en la profundidad de nuestra vida; por otra, es la misma hondura de la vida de los hombres. Esta dualidad se entiende sólo a partir de las categorías del encuentro. El Espíritu es la unión de amor de Dios y de Jesús; y es, a la vez, el don de lo divino en que se asienta la hondura más profunda de los hombres.

3.3. El Espíritu y la profundidad de la existencia humana

Esto significa que el hombre no limita ya consigo mismo. En el plano de las relaciones interhumanas, a la existencia de cada uno pertenece aquello que recibe de los otros, es decir, el campo de existencia que le ofrecen y en que puede venir a desplegar su misma vida interna. Sin ese campo de existencia, que se empieza a concretar en el cuidado de los padres que le enseñan el lenguaje y le introducen al amor, la vida humana es impensable e imposible. De una forma semejante, podemos añadir que a la existencia humana plena (a la totalidad de su desarrollo) pertenece el campo de realidad que Dios nos ha ofrecido siempre y se concreta en el don de Jesucristo (el Espíritu).

Traduciendo esto a términos más concretos, podemos afirmar que el hombre por sí mismo pertenece al plano de la muerte. Su existencia acaba y se diluye como acaba la existencia de las cosas (plantas, animales y materia). Pues bien, desde la fe cristiana, descubrimos que el ámbito de espíritu en que Dios nos introduce ha roto este dominio de la muerte. Viviendo en ese espíritu, Jesús ha resucitado y tiene vida en Dios. Manteniéndonos en el campo de realidad (de fuerza, de exigencia y de esperanza) que Jesús nos ofrece, tenemos la certeza de permanecer en Dios (resucitar).

Ciertamente, el espíritu se ha dado en el mundo desde siempre y por eso participan de su fuerza (viven inmersos en su plenitud) las grandes religiones de los hombres. Sin embargo, *los cristianos confiesan que la totalidad del Espíritu se ha dado sólo en Jesucristo y viene, por Jesús, hacia su igle-*

sia, es decir, a los que siguen su gesto entre los hombres. Nosotros esperamos que el Espíritu de Dios venga a expresarse en los confines de la tierra y transfigure a todos los que buscan plenitud y salvación; pero, a la vez, pensamos que los rasgos fundamentales de su realidad y de su obra se han dado para siempre en Jesucristo. Hay Espíritu de Dios (y de Jesús, que es ya lo mismo) allí donde se vive abierto hacia el misterio del amor que viene (escatología); allí donde se trabaja afanosamente por la liberación de los perdidos, extendiendo hacia todos un perdón y un amor transformantes. *Hay Espíritu allí donde se vive en el gesto de fidelidad de Jesús*, muriendo por el amor y la verdad y abriéndose a la Pascua. Allí donde hay todo esto, donde la iglesia vive unida (Pablo), donde se recuerda a Jesús con nitidez (Juan), donde se cumple su mandato del sermón de la montaña (Mateo) allí está en verdad el Espíritu de Dios, allí se ha penetrado hasta la profundidad máxima del hombre y se está gestando la transformación (liberación) del cosmos.

Con todas estas observaciones puede haber quedado un poco en sombra el sentido de las relaciones entre Dios, Jesús y el Espíritu. Precisamente de ese nuevo aspecto del misterio de lo divino tratará el capítulo que sigue, dedicado al misterio que en el lenguaje eclesial se llama Trinidad.

CAPÍTULO 13

LA TRINIDAD COMO MISTERIO DE DIOS

Xavier Pikaza

1. LAS FORMULACIONES DOGMÁTICAS

1.1. Los datos trinitarios

Resumiendo los datos fundamentales a los que hemos llegado en los apartados anteriores, podemos afirmar: Jesús, que es la expresión definitiva y plena del Espíritu divino, se nos muestra por la pascua como el Hijo (Dios entre los hombres). Desde Jesús, el Espíritu o presencia transformante de Dios ha venido a concretarse como realidad cercana (en la iglesia). Esto significa que la vieja experiencia de Dios se ha amplificado. Dios no es sólo aquel principio original del que provienen todas las cosas de la tierra. Dentro del misterio de Dios entra Jesús, llamado el Hijo, y entra el Espíritu Santo. En otras palabras, cuando aceptamos y seguimos a Jesús, cuando nos movemos en el campo de su Espíritu, estamos aceptando al mismo Dios y nos movemos dentro de su fuerza y su misterio. La doctrina de la Trinidad intenta precisar el alcance y sentido de esta experiencia amplificada del misterio de Dios.

El Nuevo Testamento y los primeros escritos de la Iglesia no se ocupan de manera directa del sentido de la Trinidad. Hablan del Padre como

principio original y meta de la historia. Se refieren a Jesús que, habiendo sido un hombre muy concreto, se ha mostrado al mismo tiempo como el Hijo, la presencia de Dios en nuestra tierra. Aluden al Espíritu divino, a su presencia entre los hombres, a su influjo en las acciones y en la vida de la Iglesia. Saben que el Padre, Jesús y el Espíritu no pueden separarse y disgregarse en modo alguno, pues cada uno de ellos nos dirige hacia los otros. De esta manera, en la primera Iglesia, se ha vivido de una forma casi natural la realidad del misterio trinitario, sin necesidad de elaborar teorías sobre la relación, la unidad y diferencias que existen entre los que podemos llamar los tres momentos de Dios (el Padre, Jesús y el Espíritu Santo).

Sin embargo, cuando en la vida de la Iglesia se ha introducido el rigor y la urgencia de un pensamiento exacto se ha hecho necesario precisar el sentido de esta unidad y riqueza de Dios que implica el misterio trinitario. En este campo han sido decisivas las aportaciones de algunos grandes pensadores cristianos, como Orígenes. Este esfuerzo de elaboración sistemática se acentúa con el nacimiento de las primeras grandes herejías trinitarias.

1.2. Las herejías y los concilios trinitarios

La herejía es un intento de explicación que destruye la unidad o la riqueza de aquello que la Iglesia considera en el mensaje y la herencia de Jesús. En este plano se sitúa el movimiento arriano que, continuado de algún modo a través del patriarca Macedonio y sus seguidores, amenazó en el siglo IV la misma realidad del cristianismo. Intentando superar ese peligro, los primeros grandes concilios de la Iglesia (Nicea y Constantinopla) fueron de una forma duradera los elementos fundamentales de la fe cristiana en lo referente al Padre, Jesús y el Espíritu.

De una forma general, como vimos en la sección anterior, podemos afirmar que el arrianismo constituye el gran esfuerzo por fusionar la herencia cristiana con la ideología dominante en el momento (un tipo de platonismo difuso). En ese platonismo lo divino tiende a separarse totalmente de la tierra y de los hombres. Entre los dos extremos se sitúa el *Logos*, una especie de intermediario que no pertenece a Dios ni a los hombres, pero ejerce la función de unirlos entre sí. Aplicando esta concepción al cristia-

nismo, el Padre (Dios) viene a esconderse en un más allá inaccesible y solitario. Por eso necesita que alguien le haga presente entre los hombres; ése es Cristo. Cristo es, por tanto, un intermediario; siendo en sí menos que Dios y más que el hombre puede situarse en el vacío que se abre entre los dos y unirlos (ponerlos en contacto).

La tradición cristiana no podía someterse a este dictado. Para ella, Jesucristo es, por un lado, el hijo que tiene la misma substancia del Padre: es Dios que proviene de Dios, luz que surge de la luz, engendrado, no creado, de la misma naturaleza o realidad del Padre. Pero, al mismo tiempo es un hombre bien concreto que ha muerto y ha resucitado.

De esta forma se acentúan dos verdades primordiales. El Señor Jesucristo, de quien siempre se habla como un único sujeto, pertenece por un lado a lo divino: tiene la misma realidad o substancia del Padre, es verdadero Dios, no es producto de una simple creación como las otras cosas de la tierra. Pero, a la vez, el mismo Jesucristo es realidad humana: se ha ido haciendo como un hombre, ha muerto y resucitado.

Esta confesión conciliar de la divinidad y humanidad de Jesús no ha resuelto los problemas. La historia cristiana del siglo IV es un inmenso movimiento de ideas, intereses políticos y experiencias religiosas que giran en torno a la brecha abierta por Arrio. Entre esos movimientos destaca el que, ligado al nombre de Macedonio, afirma que el Espíritu Santo es una realidad creada, una especie de ministro divino que está subordinado al Hijo, repartiendo su gracia (y salvación) entre los hombres. En el fondo, el Espíritu se sitúa en el mismo lugar de intermediario que ocupaba en el arrianismo el Hijo. La Iglesia ha refutado y superado esta herejía en el concilio de Constantinopla (381), redactado un credo o confesión de fe que sigue en uso todavía y cuya novedad fundamental es ésta: el Espíritu es Señor y vivificador, proviene del Padre, recibe con el Padre y el Hijo una misma adoración y gloria y se ha expresado a través de los profetas.

Como vemos, no se afirma que el Espíritu es Dios ni se precisa que tiene una misma esencia con el Padre. Pero la divinidad del Espíritu se afirma claramente al presentarle como Señor que vivifica. No es, por tanto, un simple ministro o servidor como quería Macedonio. Se añade, además, que

proviene del Padre, para indicar que surge del misterio original divino lo mismo que Jesús, el Hijo.

1.3. Conclusiones. El Dios trinitario de la Iglesia

Con esto terminan en la práctica las grandes formulaciones trinitarias: Dios Padre, Jesucristo y el Espíritu constituyen para la Iglesia el misterio original de lo divino. Esta sencilla constatación lleva consigo dos grandes consecuencias:

[1] Por un lado, Dios deja de ser la entidad monolíticamente trascendente de los filósofos o el fondo unitario y sagrado del cosmos a que aluden las grandes religiones. En lo divino (el gran Dios de los cristianos) entra la trascendencia del Padre, la historia de Jesús con su culminación pascual, el ámbito de vida del Espíritu.

[2] Los dos concilios de Nicea y Constantinopla han formulado esta experiencia; pero lo han hecho, por un lado, de una forma sólo inicial y balbuciente; por otra parte emplean la terminología esencialista de aquel tiempo; por eso, sus afirmaciones tendrán que ser repensadas y profundizadas siempre de nuevo por la Iglesia (los teólogos).

Las formulaciones conciliares hablan de Dios como Padre, y de Jesús y el Espíritu como realidades que pertenecen al plano divino. El pensamiento posterior acuñará dos términos muy precisos que, aplicados por el concilio de Calcedonia (451) a la realidad de Cristo, se ampliarán a Dios. Según ellos, la trinidad se resume diciendo que en Dios hay tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y una sola naturaleza (la divina). Esta formulación ha pasado a ser dominante hasta nuestros mismos días. Sin embargo, lo que importa no son los términos, sino la forma de entender la Trinidad.

2. LOS GRANDES SISTEMAS TRINITARIOS

Las formulaciones conciliares, iniciales y sobrias, han tenido que ser profundizadas por la teología. En el principio de todos los grandes sistemas trinitarios está el pensamiento de los doctores de la iglesia griega (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio Niseno) que vivieron en el mismo siglo

IV. Los autores latinos, empezando por Agustín de Hipona y terminando por Tomás de Aquino enfocarán el tema de una forma diferente. Distinta será asimismo la postura de Ricardo de San Víctor. De todos ellos deberemos hablar en lo que sigue. En cada sistema se ofrecen perspectivas muy valiosas y se enfoca la Trinidad de una manera diferente; sin embargo, todos tienen en común el hecho de que, apoyados en un pensamiento esencialista griego, han situado a las personas (Padre, Hijo y Espíritu) en un plano de pura trascendencia, separándolas demasiado de la realidad concreta de Jesús y del Espíritu que actúa en la historia de la Iglesia. Hegel retomará de una manera poderosa el tema trinitario. Por eso, tendremos que estudiarlo igualmente.

2.1. La Trinidad griega

La sistematización trinitaria que ha sido formulada inicialmente por los grandes padres griegos ya citados y que, con ligeras variantes, se mantiene hasta hoy día en las iglesias ortodoxas del Oriente, se basa en dos principios: una especulación filosófica y una herencia cristiana.

La especulación filosófica está determinada por una concepción platónica de la realidad. El platonismo concibe el ser como una fuerza que se va realizando, una especie de proceso vital en el que son necesarios tres momentos. Hay que empezar hablando de la esencia; que es algo así como la fuente o principio de ser que está en el fondo de todo. Pues bien, la esencia se expande o manifiesta en unas fuerzas que forman sus potencias o facultades de operación. Existe, finalmente, la operación o el acto, es decir, la manifestación de las potencias de la esencia.

Para aclararnos, aplicamos este esquema al hombre: el hombre es una especie de esencia (o realidad original), que actúa (o se actúa) a través de unas potencias (el entendimiento y voluntad) y de esa forma puede llegar a realizarse. Los tres momentos constituyen la verdad o totalidad del ser humano. Pues bien, centrando en Dios toda esta forma de enfocar la realidad, tenemos los tres momentos trinitarios: el Padre es la esencia original divina, el Hijo (Jesús) es su potencia o manifestación y el Espíritu es su acto, es decir, la realización plena de su ser.

La herencia cristiana se concreta en la fidelidad a la tradición bíblica donde se habla constantemente del Padre, de Jesús y del Espíritu. Lo fundamental en esta tradición son las personas: el Padre que ha engendrado a Jesús como a su Hijo a quien entrega por amor todo su ser y realidad; el Hijo que surge del Padre y actualiza sobre el mundo la exigencia de su amor y de su entrega; el Espíritu que proviniendo del Padre (por el Hijo) es el origen de la santificación para los hombres. Este despliegue de las personas constituye un misterio de amor; por eso su unidad (la unidad de su naturaleza divina) se logra por el hecho de que cada una de ellas se entrega totalmente a las otras, de tal modo que las tres constituyen el círculo divino.

Esta visión que hemos expuesto esquemáticamente tiene el valor de haber querido entender (o formular) el gran misterio del Dios de los cristianos y, además, respeta el valor de las personas. Sin embargo, en ella se ha corrido el riesgo de hacer que Jesús y el Espíritu aparezcan como realidades puramente divinas, trascendentes, separada, de la historia de los hombres y la tierra.

2.2. La Trinidad de los latinos

Se conoce con ese nombre el sistema de explicación trinitaria que tiene sus raíces en Agustín, ha sido desarrollado por Anselmo de Aosta y llega a su formulación definitiva en la obra de Tomás de Aquino. Con ligerísimas modificaciones, este sistema ha permanecido vigente en la iglesia occidental hasta nuestros días, constituyendo la base de la predicación y la catequesis.

En la raíz del sistema está el análisis de las facultades o potencias del espíritu humano, que son entendimiento y voluntad. Esas potencias pueden dirigirse hacia lo externo (el hombre que conoce un árbol o quiere una manzana) o tender hacia sí mismas (el hombre que se conoce y que se ama). Lo primario en nuestra vida es conocer y amar lo que está fuera; en el caso de Dios el conocerse y amarse a sí mismo, pues no existe a su lado nada o nadie que pueda ofrecerle compañía.

Por ser Dios una entidad espiritual y estando originalmente centrado en su interior, se debe conocer y amar de una manera totalmente perfec-

ta. Pues bien, al conocerse surge en su interior la dualidad: el que conoce y la realidad que es conocida. De esta manera, y sin dejar de constituir una esencia, Dios se ha dividido desde dentro. En esta línea ha de añadirse que al saber sigue el amar: cuando se conoce una realidad que es buena surge la tendencia de tenerla o de gozarla. Por eso, el Dios que se conoce a sí mismo como bueno tiene que amarse internamente.

Precisando lo anterior decimos que Tomás y los autores del occidente cristiano han comparado a Dios con el alma individual humana. Lo mismo que el alma no deja de ser una por saber y por querer, tampoco Dios rompe su esencia al conocerse y al quererse. Estas acciones de Dios pertenecen a su esencia y son como la riqueza interna de su vida, una vida en la que surge y tiene realidad el que conoce (Padre), el conocido (el Hijo) y el amado (Espíritu). De esta manera se interpretan los datos de la Biblia sobre el Padre, que en Jesús se hace presente como un hombre y nos ofrece, en el Espíritu, un ámbito de vida.

Por la impresionante limpidez de sus análisis conceptuales y por la finura de sus distinciones, la teología trinitaria de Tomás de Aquino, brevemente expuesta en las notas anteriores, representa una de las conquistas más valiosas del pensamiento humano. Sin embargo. a nuestro modo de ver, corre dos riesgos importantes; por un lado, olvida que el Hijo en realidad es Cristo, Jesús, el hombre nuevo que nos abre un ámbito de vida sobre el mundo en el Espíritu; por otro, se ha exaltado de tal forma la unidad de la esencia divina que las personas corren el riesgo de convertirse en una especie de simple juego interno. Por todo eso, la explicación trinitaria de Santo Tomás ha empezado a convertirse en problemática. Además, su forma de enfocar el conocimiento y el amor ya no convence absolutamente a todos.

2.3. La Trinidad en Ricardo de San Víctor

También Ricardo de San Víctor, un canónigo regular agustino del siglo XII, ha formulado la Trinidad a partir de un análisis del hombre. Piensa, sin embargo, que el punto de comparación no lo constituye el hombre aislado (un alma) sino el amor de una familia en que se entregan mutuamente unos a otros.

Dios es caridad y, por lo tanto, necesita abrirse, dar y recibir, comunicarse. No existe amor donde no existe un verdadero encuentro, perderse en los demás y recibir de ellos la respuesta. Por eso el Padre, que es en Dios principio sin principio, hace surgir al Hijo como objeto de su amor y deja que el Hijo le conteste y ame. En esta comunión del darse uno al otro y del buscar los dos lo mismo se fundamenta el misterio trinitario.

Pero un amor de dos, aislado sobre sí, es imperfecto. Por eso, al amarse mutuamente, el Padre y el Hijo extienden hacia fuera (regalan plenamente) el misterio de su amor. Esta es la realidad que en la Iglesia recibe el nombre de Espíritu Santo. Sólo de esa forma su amor viene a ser pleno.

Los hombres no llegan a amarse del todo; por eso son muchos. En Dios es diferente; la totalidad del amor se ha realizado de tres formas (se concreta en tres personas): el Padre como amor original y puramente gratuito; el Hijo como amor recibido que se expande; y el Espíritu como amor simplemente recibido. En este misterio de amor mutuo ha de afirmarse que todo es común a las personas, pues cada una entrega a las otras lo que tiene. Sin embargo, todas ellas son distintas: sólo el Padre es puro donador (origen); sólo el Espíritu es don simplemente recibido y sólo el Hijo está en el centro, como aquél que recibe y a la vez entrega.

Resulta evidente que en todo este planteamiento Ricardo de San Víctor se ha fijado en el amor de una familia: como familia de este mundo que al amarse plenamente se mantiene unida, así es el amor en el misterio trinitario. De las diferencias que en uno y otro caso presenta la imagen de la unión entre personas no podemos ocuparnos en esta exposición. Sólo nos resta señalar que este sistema nos parece extraordinariamente fecundo para enfocar el aspecto más humano del misterio trinitario: el sentido del amor en lo divino.

De todas formas, también aquí, como dijimos tratando de los griegos y latinos, la realidad trinitaria (Hijo y Espíritu) se ha separado excesivamente de la historia de Jesús y de la experiencia de los hombres (de la Iglesia). De esa forma se ha seguido corriendo el riesgo de convertir el misterio de Dios en algo que se encuentra plenamente desligado de la tierra, en contra de todo el evangelio.

2.4. La Trinidad en Hegel

Resulta inquietante el constatar que la iglesia cristiana ha dejado de reflexionar creadoramente sobre la trinidad desde el mismo centro de la Edad Media (siglos XII y XIII). Si ha preocupado el tema de Dios, ha sido un Dios predominantemente filosófico, la esencia divina y no el Padre, el Hijo y el Espíritu. Parece que en los últimos decenios la situación empieza a ser distinta. Toda la problemática moderna se ha cernido sobre Dios; la realidad, el valor, divinidad y relaciones del Padre, Hijo y Espíritu se estudian en una nueva perspectiva. En todo este cambio está presente la figura señera de Hegel.

La realidad tiene, para Hegel, un carácter de espíritu (es mente o es idea). Y todo espíritu es internamente movimiento y vida. Por eso se disocia, se distingue de sí mismo y vuelve a superar la distinción (se encuentra consigo mismo) en un proceso permanente. De esta manera, piensa Hegel, la verdad del movimiento trinitario, es decir, el Padre que sale de sí mismo realizándose en el Hijo y asume o supera esa distinción en el Espíritu, se convierte en la expresión simbólica (religiosa) de la más profunda ley de la existencia de los seres.

El Padre es como el principio abstracto donde todo se encuentra de una forma germinal e indeterminada. Es el principio que se expresa, exterioriza y manifiesta como mundo. Para los cristianos, la verdad y realidad del mundo se concretiza en el Hijo de Dios. Es ahí donde advertimos que Dios no existe sin estar saliendo de sí mismo, exteriorizándose, y sabemos a la vez que el mundo pertenece a la definición de Dios. Esta unidad de oposición de Dios y el mundo se mantiene en un camino de superación constante que conduce a la unidad definitiva, simbolizada para los cristianos en el Espíritu Santo.

Además de habernos obligado a repensar el misterio trinitario, el sistema de Hegel ofrece ventajas indudables: presenta a Dios como un proceso vital; concibe a Jesús como un momento del hacerse de Dios, introduce el mismo cosmos en un campo trinitario. Sin embargo, sus peligros son también muy importantes: Hegel corre el riesgo de aniquilar la historia de Jesús (su identidad e independencia) al convertirlo simplemente en un momento del

hacerse de Dios que se realiza en el cosmos; por otra parte, el mundo deja de ser mundo, criatura de Dios, independiente, y se convierte en momento del ser de lo divino. Esto significa ya que el hombre no es objeto libre del amor de Dios, la figura de Jesús es una necesidad histórica, Dios, el proceso de un hacerse ciego que incluye en sí la realidad del mundo. Todo esto nos parece opuesto al cristianismo. Por eso, aun admitiendo los valores que Hegel aporta en la comprensión del misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu, pensamos que la solución definitiva del problema no ha llegado todavía; sobre ella hablaremos en el apartado que sigue.

3. EL SENTIDO DE DIOS COMO TRINIDAD

3.1. Los elementos del misterio trinitario

Las reflexiones anteriores nos han permitido vislumbrar la complejidad del tema trinitario. Juzgamos en principio que todas las posturas tienen algo de valioso. Las dimensiones del misterio de Dios se pueden comparar a los momentos de la gestación de una esencia o al hacerse del espíritu universal (padres griegos, Hegel); su intimidad es como la intimidad de una persona que conoce y ama (Tomás de Aquino); su riqueza como la riqueza de una familia en que el amor es fecundante y unifica a unos con otros (Ricardo de San Víctor). Todos los matices apuntados en estas perspectivas deben repensarse nuevamente, pero todos tienen que venir a convertirse en una ayuda para entender y formular la realidad del Cristo y el Espíritu.

Esto significa que dentro del misterio de Dios tienen cabida los elementos que son aparentemente más opuestos. En cuanto Padre, Dios es trascendente; habita más allá del tiempo y del espacio, es fundamento, origen, meta de las cosas. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que en cuanto Hijo (Jesús de Nazaret) Dios es un momento inminente de la vida de los hombres y la tierra; habita en el tiempo y el espacio y desde dentro se convierte, por la resurrección, en el principio de la renovación del cosmos. Finalmente, como Espíritu se debe confesar que Dios es ámbito de unión en que se encuentran lo inminente y trascendente; es el amor que liga a Padre e Hijo,

es el amor donde los hombres pueden encontrar punto de apoyo, fuerza para obrar, futuro abierto (pascua). Esta riqueza de lo divino que no destruye su unidad más honda constituye el centro del misterio trinitario.

Al llegar aquí debemos reconocer, con toda la tradición cristiana, que la pluralidad, la riqueza y unidad del Dios de Jesucristo, constituye un dato de la fe, es decir, no puede ser objeto de una demostración ni puede comprenderse a partir de los postulados de ninguna teoría de los hombres. Esta afirmación no constituye un tipo de huida o salvaguardia. Es simplemente un postulado de honradez cristiana.

Aceptar la Trinidad consiste en afirmar que Dios, todo el poder y realidad de Dios, se hace presente en Jesús de Nazaret; por eso, lo divino, el dato primordial, el fundamento en el que todo se sustenta, ya no es simplemente el Padre original, es el encuentro de amor, la mutua implicación de Dios y Jesucristo; ese amor e implicación, como realidad viva, como campo de fuerza en que los hombres pueden caminar hacia su auténtica existencia es el Espíritu.

Las precisiones anteriores nos llevan a formular un principio teológico que Karl Rahner ha definido con todo vigor en nuestro tiempo: el misterio de Dios (su trascendencia) no se puede separar ni distinguir de su inmanencia (su presencia) entre los hombres. Esto significa que un creyente no puede buscar a Dios más allá de Jesús y del Espíritu, porque no existe más Dios que el que se expresa y tiene realidad en Jesucristo y el Espíritu. Por eso, a todos los que quieran conocer a Dios (buscar su trascendencia) los cristianos tienen que llevarles a Jesús y conducirles al encuentro de su Espíritu, pues sólo aquí es donde se da y hace presente aquella trascendencia. Al mismo tiempo, quien pretenda conocer del todo la hondura de Jesús o la fuerza del Espíritu, ha de verlos a la luz de Dios, como expresión (presencia) de todo su poder y trascendencia.

Una vez que hemos hecho estas precisiones debemos añadir que la «trinidad» es el misterio original del amor en que se encuentran Dios y el hombre. Se trata de un encuentro que se mueve o se realiza en dos niveles.

En el nivel de lo divino, la trinidad está constituida por la unión de amor de Dios y de Jesús. Esto supone que existen dos extremos personales que

se encuentran (se entregan mutuamente, se aman) desde dos posiciones muy distintas: Dios desde su origen primigenio, Jesús desde la historia de los hombres en el mundo. Como en todo auténtico encuentro, la realidad de las personas no se anula en este amor, sino que se edifica y fundamenta. Por eso, junto a la unión en la que todo es común (se entregan mutuamente el uno al otro) existe la diversidad de las personas que se aman. Este mismo amor, que es la fuerza del Padre en la que surge el Hijo y la respuesta de una entrega plena en la que el Hijo vuelve al Padre, este mismo amor es el Espíritu. Con esto aludimos a una de las formulaciones teológicas con las que H. Muhlen nos ayuda a comprender el misterio trinitario: cada uno desde su plano, Jesús y el Padre son personas en el más auténtico sentido; al Espíritu, sin embargo, se le puede llamar «personal» (o fuerza personal) por ser el campo de unión, la esfera de realidad en que se mueven el Padre y el Hijo.

3.2. Trinidad y experiencia cristiana. La fe, la esperanza y el amor

Desde aquí puede entenderse una de las formulaciones básicas del cristianismo: la trinidad, que es el misterio del amor de Dios en sí, constituye al mismo tiempo el campo de amor para los hombres. Esto se expresa en términos teológicos diciendo que el mismo Espíritu Santo, cuya misión es la de unir al Padre y Jesús, se ofrece a los creyentes como fuerza de unión interhumana. Eso supone que la aceptación de la Trinidad cristiana se traduce (o debe traducirse) en un esfuerzo de comunión entre los hombres. En otras palabras, la fe en la unión divina de Jesús y el Padre (fe en la Trinidad, fe en el Espíritu) solamente se muestra como real y transformante cuando se convierte en principio de unión interhumana.

Siendo para el hombre el principio y el sentido del amor, la presencia trinitaria en nuestra vida no se puede confundir con una simple fusión en que los hombres pierdan su individualidad y su persona. La comunión del Hijo y Padre, convertida en principio fundamental de la realidad, nos muestra que es precisamente ese encuentro el que posibilita el surgimiento de la auténtica persona; se trata, como ya sabemos, de una comunión que abre el camino al sacrificio de la vida y a la auténtica esperanza.

En comunión con el Padre (es decir, viviendo en el Espíritu) Jesús ha entregado su vida en un gesto de fidelidad a su misión y de servicio a su palabra y a los hombres que le escuchan y le esperan: Aceptar ese gesto como simiente y signo de la nueva realidad (Dios en nosotros) es el principio de la fe trinitaria. Pero seguimos. La muerte de Jesús se ha realizado en un campo de esperanza rubricado por la pascua; también aquí la fuerza realizante es el Espíritu, la unión en que se ligan Dios y el Padre. Traducido a nuestro lenguaje, esto significa que existe una auténtica fe trinitaria allí donde los hombres, unidos en una comunión de amor y de servicio, están abiertos hacia la gran obra de la resurrección universal, que se ha realizado ya en Jesús y que en nosotros empieza ya a mostrarse.

Por todo esto, la Trinidad —misterio de la fe y principio del amor— se ha precisado como el centro y el sentido de la auténtica esperanza. Dios no es una esencia inaccesible, idéntica a sí misma y siempre realizada. En el misterio de Dios entra el hacerse, entra la historia de amor en que Jesús y el Padre se han unido, entra la cruz y el mismo germen de la pascua. Pues bien, por medio del Espíritu esa historia sigue abierta en nuestras vidas. Por eso los creyentes deben afirmar que esperan en la trinidad, esperan que la obra del Espíritu se vaya realizando y culmine en la plenitud escatológica. Sólo entonces, cuando el Espíritu de amor de Dios y de Jesús, haya superado la división entre los hombres, cuando transforme nuestra realidad mortal y nos introduzca plenamente en el campo de la Pascua, sólo entonces entraremos del todo en el campo de amor que es Dios (la Trinidad) y podremos comprenderla abiertamente.

CAPÍTULO 14

EL DIOS CRISTIANO Y EL DIOS DE LAS GRANDES RELIGIONES

Xavier Pikaza

1. INTRODUCCIÓN. EL SENTIDO DEL PROBLEMA

1.1. Cristianismo y religión

Históricamente, el cristianismo ha surgido en el campo de las grandes religiones de la historia. Desde un punto de vista puramente fenomenológico, es decir, miradas las cosas en un plano descriptivo, la mayor parte de sus características pueden encontrarse en las otras religiones. Por eso, quien intenta comprender el Dios cristiano debe compararlo con los dioses (las figuras de Dios) que han presentado y nos presentan otros hombres de la tierra.

La valoración cristiana del problema se ha de situar entre dos extremos excesivamente unilaterales. Por un lado está la tendencia de aquéllos que, como los protestantes liberales del final del siglo XIX y algunos modernistas católicos del mismo tiempo, tienden a considerar el cristianismo como una expresión instinto o la experiencia religiosa de los hombres. En esta concepción se ha destruido aquello que la fe presenta como esencial, es decir, la revelación histórica de Dios en Jesucristo. Por el otro lado, está la intransigencia de aquellos que, como K. Barth, presentan el cristianis-

mo como pura revelación, y lo conciben, por lo tanto, como algo independiente de toda la experiencia creadora de los hombres; en otras palabras, mientras Cristo (la verdad del cristianismo) es don de Dios, el valor de las grandes religiones es un producto de la cultura y de la historia.

Del sentido de esta oposición tendremos que hablar en las reflexiones conclusivas del tema. Allí veremos que es posible hallar una vía media según la cual, siendo revelación de Dios, el cristianismo surge y se expansiona como una de las religiones de la historia de los hombres. Por eso nos parece necesario comparar el Dios cristiano con los dioses de las grandes religiones.

1.2 El encuentro del cristianismo con las religiones de la tierra

La capacidad religiosa de los hombres se ha expresado a lo largo de la historia por medio de diversas formas de entender, experimentar y valorar el sentido de la existencia y la raíz (divina) de la realidad. De un modo general se puede afirmar que cada uno de los grandes pueblos ha concretado de manera diferente la función y el mismo valor de lo divino. En las diversas etapas de la historia, el Dios cristiano se ha enfrentado sin cesar con otras formas de entender y de expresar el ser divino o el sentido de la vida de los hombres.

En ese enfrentamiento ocupa un lugar absolutamente la relación con el Dios del judaísmo antiguo y con las formas religiosas del sincretismo helenista del ambiente (siglos I al IV). Frente al rígido monoteísmo de Israel, el Dios cristiano se ha ampliado, incluyendo dentro de la órbita común de lo divino al Hijo y al Espíritu. Frente a un tipo de panteísmo difuso del ambiente helenista, en que se pueden divinizar los emperadores y las distintas formas de entender el ritmo de la naturaleza, el cristianismo defenderá la trascendencia de Dios, que al revelarse en Jesús y en el Espíritu no deja de ser inaccesible a la experiencia de los hombres y se encuentra, por tanto, separado de todas las realidades de la naturaleza o de la historia.

Las formulaciones cristianas de lo divino se han fijado de una forma prácticamente definitiva en los primeros siglos de la Iglesia, y reflejan el resultado del enfrentamiento con el judaísmo y helenismo del Oriente. Desde entonces, la imagen del Dios cristiano, definitivamente estructurada y apoyada en todas

las ventajas que le ofrece el hecho de ser heredera de las culturas de Israel y Grecia–Roma se ha presentado sobre el mundo en una situación de superioridad frente a las otras formas de expresión de lo divino. En cierto momento ha podido contribuir también a esto el predominio político del Occidente, vinculado religiosamente al cristianismo.

En esta situación, al Dios cristiano le ha sido relativamente fácil asumir la herencia y ocupar el puesto de los viejos dioses de los pueblos germanos y esclavos. Todavía más fácil le ha sido el convertirse en la divinidad suprema en muchos países de América, Africa y Oceanía con motivo de la colonización o conquista europea. Ese triunfo no se ha debido simplemente a una victoria misional de los cristianos, sino también a la superioridad cultural y política de Occidente. Sin embargo, en otros lugares, el avance ha chocado con dificultades serias y en ciertos momentos se ha convertido en retroceso; nos estamos refiriendo a los casos en que el Dios cristiano se ha puesto en contacto con las grandes religiones de la tierra; aludimos especialmente al hinduismo, budismo, judaísmo e islamismo. De ellas tendremos que hablar en las reflexiones que ahora siguen.

2. EL DIOS DE LAS GRANDES RELIGIONES

La realidad de Dios es la expresión de una de las experiencias originales del hombre en su encuentro con su vida y con el cosmos. Si el hombre no ha nacido conociendo a Dios nace a lo menos con la posibilidad de conocerlo, es decir, de suscitar su imagen y expresarlo. En las religiones más antiguas (vistas al menos de una forma general) la realidad divina no aparece de una forma personal, independiente, trascendente. Lo divino es, de algún modo, el fondo numinoso en que se asienta todo y puede manifestarse de muy diversas formas, por medio de espíritus o dioses, de energías o poderes que se conciben de una manera más o menos independiente y representan la hondura primordial (base y sentido) de la realidad. Las formas de expresión de esta realidad divina, su unidad y multiplicidad, sus formas de presencia y sus influjos, varían de cultura a cultura, de pueblo

a pueblo. Sin embargo, en la humanidad existen (junto al cristianismo) otros cuatro grandes movimientos religiosos que no solamente han condensado de forma peculiarmente valiosa la experiencia de Dios (de la vida), sino que se han convertido en algo válido —en principio— para siempre (o para todos los restantes pueblos). Nos referimos al hinduismo, budismo, judaísmo e islamismo.

Estas cuatro grandes religiones se dividen en dos grupos. El primero, que proviene del lejano Oriente (la India), se centra en la búsqueda de la salvación del individuo que pretende superar el plano de corrupción en que se encuentra inmerso (reencarnaciones) ascendiendo hasta la dimensión de lo divino. En el hinduismo, esta vivencia religiosa permanece profundamente ligada a la experiencia y a la tradición histórica de la India. En el budismo, una vivencia semejante se universaliza y se convierte en uno de los principios religiosos fundamentales de todo el lejano Oriente (Indochina, China, Corea, Japón).

El segundo grupo, al que pertenece estructuralmente el cristianismo, proviene del cercano Oriente y se enraíza en la experiencia religiosa de Israel. El descubrimiento de la trascendencia de Dios aparece aquí como el transfondo a través del cual se posibilita la salvación del individuo y de la humanidad. Ese descubrimiento, originalmente fundado en la tradición israelita, permanece ligado para el judaísmo a la realidad sociológica del pueblo de Israel. Ese descubrimiento se universaliza por un lado en el cristianismo y, por otro, en el Islam, posturas religiosas que continúan dentro del camino religioso que Israel ha estructurado.

2.1. Hinduismo

Hinduismo–brahmanismo es aquella forma general de vida religiosa que ha determinado la experiencia y pensamiento de la India desde el tiempo de los Vedas (1500 antes de Cristo) hasta la actualidad, prescindiendo, claro está, del movimiento budista y de los credos que han sido introducidos desde fuera (islamismo y cristianismo). El nombre de hinduismo alude a la población que habita en la zona del río Indo (= *Hindush*) y se aplicó por los mahometanos a todos los que no aceptaban su propia doctrina. El nom-

bre de brahmanismo se deriva de la casta de sacerdotes (los brahmanes) y se refiere a los creyentes que siguen su doctrina (redactada hacia el 1000 a. de Cristo). En la actualidad, ambas expresiones son equivalentes.

El hinduismo constituye una estructura religiosa en que se encuentran formas muy distintas de experiencia y pensamiento religioso. En él tienen cabida el ascetismo más exigente y los distintos sacrificios de animales, la visión más radical de la unidad de lo divino y las múltiples formas de dioses y demonios. Para comprender este fenómeno, debemos recordar que, en contra del islam, budismo y cristianismo, el hinduismo es una religión que no ha sido revelada o forjada unitariamente en un determinado momento de la historia, sino que es fruto de una experiencia de siglos, donde convergen perspectivas diferentes y se unen estratos que proceden de tiempos muy distintos. Sin embargo, en toda su multiplicidad, hay algo que reúne a todos los hindúes: la necesidad de una liberación en que se transciendan las exigencias de la ley del *karma* (esclavitud del hombre en el mundo).

Antes de toda reflexión, el mundo de los hombres y las cosas se concibe como realidad inferior, y a veces como simple apariencia (*Maya*) en que las cosas se encuentran sujetas a la exigencia del hacerse y perecer. Para los hombres, esto significa una desgracia, una condena. Por eso, cada vez que un hombre sigue atado a los deseos de la tierra se traduce en la necesidad de las reencarnaciones, por medio de las cuales el hombre (tras la muerte) se inserta de nuevo en el ciclo de la existencia, en una forma de vida inferior o superior, según fueran previamente sus deseos y tendencias. Sólo se rompe esta cadena cuando el hombre, en su vida más interna (*atmán*) logra liberarse de la multiplicidad del mundo y sus deseos, y se unifica internamente con el absoluto, el *Brahman*, que se concibe como la esencia primordial, el origen y meta en que todo encuentra su unidad, su realidad y calma. Prácticas religiosas, intercesión de los dioses, ascesis o meditación sirven, en cada caso y situación religiosa, para alcanzar el mismo fin: la liberación respecto del mundo y la identificación con lo divino (el *Brahma–Nirvana*).

De manera general se puede afirmar que lo divino se concibe en el hinduismo de una forma radicalmente impersonal y trascendente.

Permaneciendo siempre idéntico a sí mismo, Dios no puede identificarse con nada; pero estando presente en las cosas puede recibir, al mismo tiempo, sus rasgos y figuras. Por eso, la unidad radical de lo divino es capaz de mostrarse en forma muy personales, como son *Siva* y *Visnú*, adorados como divinidad suprema por multitud de hindúes; o puede aparecer de un modo más impersonal en *Brahma*; o puede multiplicarse en infinidad de dioses y de espíritus. Eso no constituye un obstáculo para que, en el fondo, de todo se siga adimitiendo la unidad de lo divino y la exigencia de salvación (liberación del mundo) para el hombre.

Al introducir nuestras categorías occidentales en una visión de lo divino, corremos el riesgo de falsear la experiencia religiosa de la India, confundiéndola con un panteísmo (identificación de Dios con el mundo, o desvalorando el primitivismo de sus múltiples dioses. Tampoco seríamos consecuentes si quisiéramos comparar nuestra trinidad con la *Trimurti* o triple aparición de lo divino (en *Brahma*, *Visnú* y *Siva*) a que aluden algunos textos de la India. Pensamos que para la valoración del problema podrían ayudar las siguientes reflexiones:

[1] Juzgamos que en principio no se puede encontrar una oposición radical entre hinduismo y cristianismo. Más que religión fijada y normativa, el hinduismo un tipo de experiencia religiosa muy amplia en que caben formas de expresión muy diferentes. Por eso pensamos que, en un determinado momento, no sería imposible introducir la concreción y los rasgos del Dios cristiano dentro de la herencia religiosa de la India.

[2] Desde el punto de vista de Dios, el problema fundamental lo constituye el sentido de la inmanencia y trascendencia. En el hinduismo el tema no está claro, lo divino forma un más allá, pero, a la vez, inunda en formas diferentes toda estructura y realidad del mundo. Los cristianos, al contrario, piensan que la trascendencia de Dios es algo indiscutible y primario; pero, al mismo tiempo, y sin dejar de ser lejano, Dios se ha hecho inmanente en Jesús. Sólo Jesús, un hombre de la historia, es la presencia plena de Dios sobre la tierra.

[3] En este contexto se comprende la diferencia primordial: de acuerdo al hinduismo, la vida humana sobre el mundo es algo negativo; por eso

es necesario trascender todos los deseos para unificarse con lo divino. Para el cristianismo, desde el momento en que Dios se ha hecho un hombre en Jesús, la vida humana es positiva. Por eso, la unión con lo divino se realiza a través de la urgencia del encuentro personal de amor con los demás —el verdadero desarrollo de la vida humana— y no en el plano de la negación ascética y la huida de este mundo.

2.2. El budismo

Por budismo se entiende aquella religión que, derivándose del mensaje de Gautama Buda (siglo VI a. de Cristo), resuelve de una forma diferente los problemas planteados por el hinduismo y se ha extendido de un modo más o menos denso por todo el lejano Oriente.

En un sentido estricto, el budismo pertenece al mundo religioso de la India. Por eso participa de los mismo presupuestos del hinduismo: el hombre se halla atado a la cadena del nacer y perecer; esa cadena de la existencia es el mal fundamental y de ella derivan todos los restantes males. Sin embargo, para liberarse de ella carecen de eficacia los motivos y elementos de la tradición hindú: los sacrificios y la ascesis, la invocación de los dioses y el mismo esfuerzo contemplativo. Gautama, llamado el iluminado o Buda, ha encontrado un camino nuevo para la liberación humana. La aceptación y práctica de ese camino es la esencia del budismo.

Ese camino se resume en cuatro grandes verdades:

[1] toda forma de existencia es dolorosa;

[2] el origen del dolor es el deseo de existir o de vivir;

[3] suprimir el dolor implica suprimir, por tanto, los deseos;

[4] para lograrlo es preciso llevar una vida que se encuentre de acuerdo a la justicia (acción justa, palabra justa, pensamiento justo...).

Quien practique esta justicia y siga el sendero de las cuatro verdades alcanzará un estado de perfección en que se verá libre de la esclavitud de toda sensación, representación, deseo; habrá alcanzado la santidad y se hallará internamente libre de la cadena de las reencarnaciones de tal forma que, por medio de la muerte, alcanzará el *nirvana*, estado de plenitud suprema, en que no existen ya deseos ni palabras, formas ni cambios, muerte ni dolores.

El ideal budista se ha traducido en una exigencia ética y en un estilo de vida que pueden contarse entre las conquistas supremas de la humanidad de todos los tiempos. De esta manera, una vivencia religiosa de la India, genialmente reformulada y liberada de los particularismos de la tradición hindú, ha podido penetrar en la mayor parte de los países del lejano Oriente, conformándolos de forma profunda y duradera.

Sobre el tema «Dios», el budismo choca de manera hiriente con toda nuestra herencia religiosa occidental. En el «pequeño vehículo», que es la forma más antigua del budismo y se conserva todavía en Ceylán y en Indochina, Dios apenas juega algún papel. Ciertamente, no se niega su existencia, pero tampoco es necesaria. Lo divino sería el conjunto de la realidad, centrada abajo en la cadena del dolor y del deseo de la vida, envuelta arriba en la plenitud del nirvana.«El gran vehículo», que es la forma en que el budismo ha penetrado en grandes partes del Tibet, Mongolia, China y Japón, ha divinizado la figura de Buda (o de los distintos Budas) y le presenta como una manifestación o epifanía de lo divino sobre el mundo; sin embargo, lo divino y sus manifestaciones se encuentran igualmente sometidas a las leyes de la liberación y realidad que ha descubierto Buda. Estas someras ideas nos bastan para trazar una comparación con el cristianismo.

[1] Como dijimos hablando del hinduismo, debemos confesar que no es posible encontrar una oposición absoluta entre budismo y cristianismo. Más que religión estricta, con su fijación de Dios y sus dogmas, el budismo es una tradición espiritual en que se valora e interpreta el sentido del dolor y la existencia. Pensamos que el cristianismo puede insertarse muy bien en el contexto de esa tradición humana y religiosa.

[2] Estrictamente hablando, el budismo no ha sentido la necesidad de fijar o personalizar los rasgos de lo divino. En ese sentido, el cristianismo ha dado un paso más allá. En el lugar del *nirvana* y de la ley de la plenitud (liberación) a la que el hombre aspira, el cristianismo ha colocado la figura del Padre de Jesús y el reino. En el lugar de la existencia como cadena de dolor–deseo, el cristianismo ha presentado la experiencia de Jesús, con su pasión, su muerte y pascua; por eso el cristianismo piensa que los hombres no se mueven ya en un campo de ley impersonal de la reali-

dad, sino en un ámbito de ser determinado por el Espíritu.

[3] La diferencia fundamental sigue siendo, como en el caso del hinduismo, el sentido de la vida. Desde una visión negativa de la existencia humana, el rostro de lo divino tiene que ser para el budismo algo distinto de lo que está presuponiendo el cristianismo. Porque el hombre es valioso en Jesús, porque lo humano de Jesús tiene una hondura y permanencia que no pasan, puede el cristiano enfrentarse de una forma distinta ante la historia considerándola como positiva y descubrir en la profundidad de lo divino el ser y realidad del Padre.

2.3. El judaísmo

Por judaísmo entendemos aquella religión que, fundamentada en la experiencia del Antiguo Testamento y transmitida a través de la tradición rabínica (*Mishná* y *Talmud*), se conserva en grandes círculos del pueblo de Israel.

El judaísmo es una religión pequeña, en el sentido de que no ha sido capaz de liberarse de las ataduras sociológicas de un pueblo (Israel) y sólo cuenta con varios millones de creyentes. Es una gran religión en el sentido de que transmite un mensaje de esperanza salvadora para todos los pueblos y se encuentra en la base de los dos movimientos religiosos fundamentales de Occidente: el islam y el cristianismo.

Frente al hinduismo, la religión judía concibe a Dios como estrictamente personal y trascendente; por eso tiene una figura inconfundible y no reviste ni puede revestir formas de expresión que aparezcan como distintas y contradictorias; por eso puede mantenerse idéntico a lo largo de una historia muy extensa. Frente al budismo, el Dios judío es la figura absolutamente central de toda la existencia de los hombres; son expresión de Dios las leyes de la naturaleza y de la historia; reflejo de una presencia transformante de Dios será la libertad (liberación) a la que tiende el universo; por eso sería imposible (contradictorio) el prescindir de Dios en la formulación de la experiencia religiosa.

El Dios del judaísmo está fijado a lo largo de la revelación bíblica (el Antiguo Testamento de los cristianos) y se le conoce en cuanto ha determinado la his-

toria de Israel tal como ha sido interpretada por la ley (Pentateuco) y los profetas. *Pero se trata, al mismo tiempo, de un Dios que continúa abierto*; la historia no ha terminado y por eso hay que esperar su manifestación definitiva, es decir, la culminación escatológica. En esa culminación podrá intervenir una figura mesiánica individual, que se concibe como el gran profeta o representante de Dios (Mesías). Sin embargo, el papel mesiánico fundamental lo juega (lo jugará) todo el pueblo de Israel. Pero aquí no tratamos del mesianismo, sino del Dios judío, visto desde una perspectiva cristiana. Precisemos sus rasgos:

[1] El judaísmo afirma de manera exclusivista la unicidad de lo divino. Dios es uno, es simple, personal y trascendente respecto de la historia; sólo desde su lejanía puede intervenir y de hecho interviene en la historia de los hombres. El cristianismo, sin perder esa unidad, la ha enriquecido desde dentro introduciendo al Cristo en el misterio del ser de lo divino; por eso, el espíritu o fuerza de Dios ya no es una expresión general de su actuación, sino el campo de amor y de presencia de Dios y Jesucristo.

[2] Para el judaísmo, Dios es divino siendo trascendente, es decir, separado de los hombres. Ciertamente, Dios se mostrará del todo en nuestra historia, pero su rostro es todavía algo futuro. Para el cristianismo, la realidad de lo divino abarca toda la historia y el destino de Jesús; por eso, encontrarse con Dios no significa salir fuera de lo humano, sino hallarse en ese campo de nueva humanidad (o de presencia) que suscita entre nosotros Jesucristo.

[3] Esto nos lleva al tema de la historia. Para Israel, aunque Dios se haya expresado en Israel, la historia de Israel no agota ni refleja totalmente, la profundidad de lo divino. Tampoco en el final (la parusía) Dios se identificará con la nueva creación que ha de suscitarse en su presencia. El cristianismo, en cambio, piensa que Dios se ha reflejado totalmente en Jesucristo; por eso, la historia de los hombres es el lugar de la manifestación plena de Dios en el Espíritu. En resumen, para el judaísmo Dios es personal estando aislado, siendo en su interior un solitario; para el cristianismo, lo divino es personal como el encuentro de amor de Dios y Jesucristo.

2.4. El islam

Se llama islamismo (de *islam*, entrega, sumisión a Dios), el movimiento religioso que, fundado por Mahoma (de ahí su nombre de «mahometismo») no sólo ha unificado espiritualmente casi todo el mundo árabe, sino que se ha extendido y sigue extendiéndose en una parte considerable de Asia y de Africa.

Históricamente, el islamismo es por su fundación (siglo VII d. C.) la última de las grandes religiones de la tierra. Por su estructura doctrinal y por su forma de entender a Dios depende estrechamente del judaísmo y cristianismo y forma con ellos un grupo religioso estrechamente emparentado, que acentúa la trascendencia y personalidad de Dios, distinguiéndose de esta forma del hinduismo y del budismo.

Aunque Mahoma sea el fundador del islamismo, su intención no ha sido el crear una religión nueva, sino el volver a descubrir y purificar la religión original que, manifestada por Dios a Adán, ha sido conocida y practicada por los grandes profetas de Israel y por el mismo Jesucristo. Por la fuerza de su fe en la unidad de Dios, el islamismo ha venerado siempre a Abraham como el gran precursor de Mahoma, el profeta definitivo de Dios.

Por su manera de enfocar el tema de Dios, el islamismo muestra una originalidad más bien escasa. Sin llegar a sostener que su doctrina es una simple repetición de ideas judías o cristianas, debemos afirmar que su imagen de Dios no aporta novedades importantes. Dios es como un dueño de los hombres y del mundo; por eso sus relaciones con los hombres, aunque tejidas de cierta bondad y misericordia, son las relaciones de un amo bueno con un esclavo.

Ciertamente, Dios es personal y trascendente. Por eso tiene voluntad y entendimiento. Porque entiende, es sabio. Conoce desde siempre lo que pasa y todo lo dispone de acuerdo a su deseo. Porque quiere y se preocupa de las cosas, Dios dispone la existencia de los hombres dirigiéndola hacia el juicio.

Como dueño, Dios ha impuesto unos mandatos a los hombres (oración, ayuno, limosna, peregrinación a la Meca...). Como señor bondadoso les ayuda en el camino de la vida, sea directamente, sea por medio de los ángeles. Como juez decidirá al final sobre el sentido de la historia, ofreciendo para el hombre su premio y su castigo. Con estas indicaciones hemos ofre-

cido una primera imagen del Dios del islamismo. Para completarla ligeramente, la compararemos con el Dios del judaísmo y cristianismo.

Con el Dios judío, el Dios del islamismo tiene en común la personalidad, la unicidad y trascendencia, distinguiéndose de esa forma de la visión divina del hinduismo y del budismo. Pero el Dios del islamismo carece de una verdadera historia de revelación. Por eso su libro (el Corán) es obra de Mahoma, no el reflejo de una tradición religiosa milenaria, como en el caso de la Biblia de los judíos. Por otra parte, el Dios judío está ligado a su nación (el pueblo de Israel), mientras que *Allah*, que se revela por Mahoma, es Dios de todos los que crean, sin diferencia de raza o de clases sociales.

Frente al Dios cristiano, el islamismo representa una regresión. Mahoma ha condenado la Trinidad como una forma de blasfemia, cercana al politeísmo (= tres dioses distintos) sin haber comprendido el sentido de la revelación de Dios en Jesucristo. Por eso, mientras el Dios cristiano se introduce dentro de la historia y la transforma en Jesucristo, el Dios del Islam sigue siendo una simple voluntad trascendente frente a la cual los hombres deben inclinarse de una forma ciega. Con un atisbo de exageración, podríamos afirmar que el islamismo representa un brote de la religión de Israel que, por Mahoma, se convierte en religión universalmente valiosa para el mundo. Por eso, en su manera de enfocar el tema de Dios, sigue siendo precristiana, al menos a nuestro modo de ver.

3. CONCLUSIÓN GENERAL

3.1. Inmanencia y trascendencia de Dios

La trascendencia de Dios, que no aparece clara en las religiones del lejano Oriente (hinduismo y budismo), es un dato común a las religiones de transfondo judío del cercano Oriente (cristianismo e islamismo). La inmanencia o actuación de Dios entre los hombres aparece en cada caso de manera diferente. Para el hinduismo, Dios se está mostrando en cada cosa, de tal forma que, a nuestro modo de ver, se corre el riesgo de confundirse con

el mundo. Para el judaísmo e islamismo, esa inmanencia se traduce en forma de actuación o intervención sobre el mundo, que culminará en el juicio, cuando Dios haga sentir su ley sobre todo el transcurso de la historia. Sólo en el cristianismo se identifica la inmanencia de Dios con un hombre (Jesús de Nazaret) y con la fuerza que ha dejado en nuestra historia (Espíritu). Una vez más, la diferencia fundamental del Dios cristiano respecto a todas las formas que lo divino adquiere en las grandes religiones de la historia, reside en el misterio trinitario.

3.2. Planos de la valoración de lo divino en las religiones

Para valorar esas diferencias, pensamos que es preciso situar todo el problema a la luz de tres perspectivas diferentes: un análisis fenomenológico, una comprensión cultural o existencial y una decisión creyente.

En un plano fenomenológico, carece de sentido el trazar unas líneas de valoración. Lo que importa es simplemente fijar los elementos de la visión de Dios que está jugando en cada caso. De esa manera, se podrán trazar las líneas diferenciantes y comunes de cada visión religiosa. Algo de eso es lo que hemos intentado realizar en las páginas precedentes, tomando como eje de comprensión los elementos o dimensiones diferenciantes del Dios cristiano (Padre, Jesús, Espíritu).

En un segundo plano, se precisa el sentido de Dios dentro de un ambiente cultural y una determinada visión del ser humano. En esta perspectiva, la comprensión de lo divino influye en la manera de entender al hombre. La divinidad del hinduismo y del budismo se perfila sobre una comprensión negativa de la existencia humana sobre el mundo. El hombre del Islam es un esclavo de Dios. El cristiano, en cambio, participa unido con Jesús en la aventura o el misterio del amor intradivino (trinitario). En este campo se podría afirmar que la visión cristiana de Dios es más perfecta, porque importa una valoración más positiva del hombre. Este juicio es válido desde nuestro punto de vista; pero, evidentemente, un hombre que pertenece a otro campo religioso puede emitir un juicio totalmente contrario, mostrando que el Dios cristiano ha determinado la realidad capitalista y destructora (esclavizante) de los hombres de Occidente.

Por todo eso, el único plano en que se puede valorar el sentido de Dios es el campo de la decisión creyente o de la fe. Y para nosotros, los cristianos, la fe supone que Dios nos ha llamado de manera real por Jesucristo (es en Jesús un hombre entre los hombres); la fe supone un compromiso en que se acepta a Jesús como principio y sentido de la existencia individual y de la historia; la fe comporta, finalmente, un vivir en el campo del Espíritu. Sólo desde esa perspectiva podemos afirmar que la realidad definitiva de Dios se ha mostrado (está patente) en el misterio del Dios de los cristianos.

CAPÍTULO 15

EL DIOS JESÚS Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Xavier Pikaza

1. INTRODUCCIÓN. FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

1.1. Filosofía y religión

En los capítulos precedentes hemos podido definir la religión como la experiencia comprometida y profunda del transfondo divino de la realidad que nos promete la salvación y nos impulsa a conseguirla. El cristianismo es todo eso, pero abierto y precisado a partir de un encuentro con Jesús que, situándonos en campo del Espíritu, nos impulsa hacia el Padre. Ambas experiencias, religión y cristianismo, están unidas por la realidad común de Dios y de la búsqueda de la salvación, aunque ambos temas se interpreten en cada uno de los casos de manera diferente.

Sin preocuparse directamente por la salvación de los hombres, existe todavía una tercera instancia que plantea el tema de Dios. Se trata de la filosofía. Por filosofía entendemos, de manera aproximada, aquella actividad rigurosamente intelectual por la que el hombre intenta descubrir y formular el fundamento, sentido y realidad de los hombres y del mundo.

Frente a las ciencias positivas y exactas, que se preocupan del comportamiento, forma de actuar y movimientos (estructuras) de las cosas que

encontramos en nuestra experiencia, la filosofía se interesa por el sentido último de la realidad. Por eso ha planteado siempre, de un modo o de otro, el tema de Dios que para la ciencia exacta y positiva carece de sentido. Por eso se sitúa cerca de las preocupaciones de la religión y el cristianismo.

La religión se mueve en el plano de la adoración, la experiencia interna, el compromiso. La filosofía, en cambio, tiene que esforzarse por un descubrimiento y un estudio puramente racional de las realidades profundas. Su método y su actitud son, por lo tanto, muy distintos. Sin embargo, el tema de Dios y la preocupación por el hombre es común en ambas perspectivas. Esto les hace moverse en un campo de contacto muy valioso y fecundante.

1.2. Relación entre las religiones y la filosofía

La filosofía, tal como nosotros la entendemos, ha sido descubierta y formulada por los grandes pensadores griegos de los tiempos clásicos, que se esforzaron por hallar el sentido profundo y realidad del ser, la naturaleza y origen de las cosas. Por eso, en un sentido estricto, sólo aquellas religiones que han entrado en un contacto vivo con el pensamiento griego (judaísmo, islam y cristianismo) han planteado con toda fuerza el tema de su relación con la filosofía y con el Dios de los filósofos. Dentro del amplio abanico de variantes, la solución ha sido sensiblemente idéntica: la filosofía, como expresión de un esfuerzo intelectual humano, nos pone en camino hacia la verdad; pero sólo la religión, que ha sido revelada por Dios (recuérdese que las tres se toman como religiones reveladas) puede ofrecernos la verdad definitiva.

Las religiones del lejano Oriente (hinduismo y budismo) no han podido trazar con la misma nitidez sus relaciones y distensiones respecto al pensamiento filosófico. Para ello han existido las siguientes razones:

[1] En primer lugar, dentro de aquel campo religioso no ha surgido la necesidad de un pensamiento puramente racional y riguroso que analiza el principio de los seres como en Grecia; es decir, no ha existido filosofía pura.

[2] Por otra parte, tampoco las religiones se han tomado como estrictamente reveladas; no son el resultado de una palabra de Dios que irrumpe

en la historia a través de un profeta (Moisés, Jesús, Mahoma), sino expresión de una experiencia secular (hinduismo) o de una iluminación interna (budismo). Por eso las fronteras entre un pensamiento racional o filosófico y el descubrimiento religioso (experimental y salvador) son mucho menos rígidas de tal forma que lo que nosotros llamaríamos religión y filosofía se identifican en muchas ocasiones.

En la actualidad con la universalización de la cultura de occidente el problema de las relaciones entre religión y filosofía se ha convertido en algo ineludible. De una manera general, podemos afirmar que toda religión que intente ser sincera debe situar sus experiencias y certezas en el campo abierto del pensamiento de los hombres; de otra forma, su posible verdad y su mensaje se convierte en expresión cerrada, irracional, de secta. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que toda filosofía que se precie de ser neutral y profunda ha de aceptar el hecho religioso como una de las manifestaciones supremas de la existencia humana, intentando comprender y valorar su posible contenido.

Esto significa que, les agrade o no les agrade, religión y filosofía se hallan internamente unidas. Eso significa que, en nuestra cultura, la religión se ha de situar en el campo de luz de la filosofía y debe pensar racionalmente sus presupuestos y sentido, comparando su Dios con el posible absoluto o sentido radical de la existencia humana a la que aluden los filósofos. Pero, al mismo tiempo, la filosofía tiene que admitir que sus presupuestos y resultados se valoren y se juzguen desde un punto de vista religioso. Con esto no decidimos quien es superior, religión o filosofía. Ese juicio será el resultado de una determinada actitud filosófica o religiosa. Lo que señalamos es tan sólo que ambos campos de la visión humana de la realidad se encuentran mutuamente entrelazados.

1.3. Filosofía y cristianismo

Aplicando estas observaciones al cristianismo podemos observar lo que sigue. Como resultado de una revelación histórica de Dios en Jesús y como expresión de la verdad definitiva, el cristianismo se ha situado siempre por encima de las posibilidades y resultados de la filosofía. Sin embargo,

por compartir una misma búsqueda de Dios, cristianismo y filosofía se han sentido internamente unidos a lo largo de toda su historia.

La unión comienza prácticamente en el mismo tiempo del Nuevo Testamento. Los judíos de Alejandría se habían ocupado ya del tema de la identidad y las diferencias que existían entre el Dios de la tradición de Moisés y la realidad divina a que aluden los pensadores griegos y en particular el platonismo. Esta preocupación pervive en los cristianos y no es de extrañar que sea precisamente Alejandría el lugar donde los primeros grandes teólogos de la Iglesia, particularmente Orígenes, asocien la divinidad de los filósofos y el Dios de Jesucristo. Para ellos no se trata, en ningún momento, de una identificación absoluta, sino de la certeza de que el Dios de Jesucristo no representa una ruptura absoluta respecto al ideal del pensamiento de los hombres; por eso se afirma que la revelación cristiana ofrece de una forma plena aquello que los filósofos griegos habían entrevisto.

Desde el punto de vista del occidente cristiano, la colaboración entre el pensamiento y la fe ha llegado a uno de sus puntos culminantes en los grandes sistemas del medievo, especialmente con Tomás de Aquino. A partir del renacimiento y la reforma protestante la unión se ha cuarteado. Por una parte, la investigación filosófica se absolutiza, tendiendo a la búsqueda de un Dios independiente de toda religión o negando simplemente la posibilidad de un Dios filosófico (protestantes) o lo identifica de una forma demasiado peligrosa con el Dios de los cristianos.

De esta simbiosis medieval entre el Dios de Jesús y el Dios de los filósofos, de la separación ulterior y de los problemas que actualmente se suscitan tendremos que hablar en lo que sigue. Pero antes quisiera recordar un detalle que no por ser obvio es menos importante: por definición, el Dios de los filósofos no puede ser más que el principio supremo de la realidad o el fundamento de la vida de los hombres; por eso es incapaz de abarcar toda la amplitud, profundidad y fuerza del Dios de los cristianos, que incluye en su círculo al Padre, a Jesús y el Espíritu.

2. EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

2.1. El Dios de Platón y Aristóteles

Para el occidente cristiano, el Dios de los filósofos se encuentra profundamente unido al pensamiento de Platón y de Aristóteles.

Viviendo en el campo de herencia de una religión en la que todo el cosmos es divino, Platón comienza por identificar lo viviente (lo real) y lo divino. Dentro del conjunto son, sin embargo, especialmente divinas las realidades superiores, aquellas que pertenecen al plano de las ideas y constituyen el fundamento y sentido de las cosas de este mundo. Pleno y absolutamente divino es sólo «el Bien», aquella idea (o realidad) suprema en que se condensa y de la que brota toda la perfección que se encuentra repartida entre los otros seres. De acuerdo con esto, la verdadera prueba de la existencia de Dios es el mismo hecho de la dialéctica, es decir, la concepción de la realidad como una escala de perfección en que los grados inferiores (lo sensible) existen en virtud de los superiores (espirituales) y todo se mantiene real y coherente a partir del Supremo Bien (o Dios) donde el conjunto encuentra un centro y una cumbre. Consecuente con esto, el caminar de la perfección humana se concibe como un proceso de búsqueda ascensional en que la mente ha de subir desde lo sensible y las ideas hasta el Bien supremo donde viene a unirse a lo divino.

Dios, o el Bien Supremo, no se ha concebido, por lo tanto, como aquel ser personal que, siendo trascendente, se halla fuera de este mundo y lo origina en un acto de creación a partir de la nada. Todo lo que existe, humano y divino, inferior y superior, está integrando una unidad o conjunto armónico en el que todas las partes o elementos se mantienen en profunda conexión. El centro de unidad, concebido como el principio radical de todo y la meta a la que todo tiende, es el Bien Supremo (es decir, lo divino por excelencia).

Esta misma estructura de comprensión se mantiene en Aristóteles, traducida al plano del movimiento de los seres. La realidad, aquella *physis* o cosmos en que todo está incluido, se concibe como un inmenso sistema que en medio de cambios o movimientos de diverso tipo (locales, de influjo

mutuo, de nacimiento y muerte...) se está manteniendo internamente estable. Dios se debe concebir como el gran centro del sistema, es decir, como el motor original que nadie mueve porque es internamente inmóvil y transmite el movimiento y vida a todo el conjunto.

La dificultad que ofrece este Dios filosófico en el momento de identificarlo con el «Dios de los cristianos» consiste en su falta de personalidad y de verdadera trascendencia. No es personal porque no existe de forma independiente, ni puede entender o querer de una manera libre. No es tampoco trascendente porque es centro, pieza clave, del sistema cósmico. Sin embargo, los cristianos han tenido la osadía de aceptar esta primera aproximación de lo divino, formulada sobre todo a partir de los moldes del platonismo. Una vez aceptada la han debido corregir, para aplicarla al Padre, ampliándola luego al Hijo y al Espíritu.

2.2. Tomás de Aquino. Simbiosis entre el Dios cristiano y el Dios filosófico

La unión de esta imagen de Dios con el Dios de los cristianos ha recibido su forma clásica en el pensamiento del medievo, especialmente en el sistema de Tomás de Aquino. Por su valor interno y la vigencia que ha tenido hasta tiempos muy recientes, tendremos que exponer ese sistema.

Basándose en los elementos de la tradición platónico-aristotélica y utilizando otras pruebas ya conocidas en su tiempo, Tomás de Aquino ha trazado cinco vías o caminos a través de los cuales el pensamiento puede tender hacia la altura de Dios.

Las dos primeras son internamente semejantes y se fundan en el análisis del movimiento de Aristóteles. Como punto de partida están los datos de experiencia: existen cambios sobre el mundo y unas cosas influyen sobre otras, de tal modo que las causan o las mudan. Pues bien, en la gran cadena de cambios del mundo, en el proceso de evolución de la realidad, tiene que haber un punto de partida o un principio. Ese principio en que se funda la evolución cósmica, esa primera causa o motor que ha suscitado (y que mantiene) la realidad actual puede llamarse Dios o lo divino.

La cuarta vía ha retomado la dialéctica platónica. Según ella, las realidades del mundo se encuentran estructuradas dentro de un orden en el que existen distintos grados de perfección: materia, vida, inteligencia... Ante esa diversidad nos preguntamos, ¿no existirá la perfección suprema? En un mundo en que todo tiene su sentido, Tomás de Aquino presupone que la diversidad de los seres implica la existencia de una entidad absolutamente perfecta (Dios) de la que derivan todos, a la que todos imitan o responden cada uno a su manera.

La quinta vía nos enfrenta con el orden de la realidad, el orden admirable de los átomos y estrellas, de la vida, la materia, inteligencia... Esa armonía de los seres que carecen de inteligencia propia (la vida y la materia) tiene que ser el resultado de la actuación y providencia de un ser superior que vela sobre el orden cósmico: ese es Dios.

Finalmente, la tercera vía nos sitúa ante el problema metafísico de la necesidad y contingencia. Por observación, sabemos que todas las cosas conocidas son el resultado de un proceso; todas han recibido su realidad y son, por tanto, contingentes, es decir, pudieran no haber existido. Ante esta situación nos preguntamos, ¿podrá ser todo resultado de un acaso? El hecho de que el mundo y toda la realidad tiene un sentido nos obliga a contestar que no. Eso supone que hay algo necesario, algo que existe por sí mismo y da sentido y fundamento a los restantes seres.

Todas estas pruebas, que miradas desde el ojo analítico de la filosofía actual resultan más o menos convincentes, reflejan una misma certeza original y significan que el mundo se halla abierto. Nos transmiten la convicción de que el plano de la experiencia en que nos movemos (movimientos, causas, cosas contingentes, grados de perfección, orden cósmico...) no es por sí definitivo. En otras palabras, las vías de Tomás de Aquino muestran que la pregunta de los hombres va más allá del plano de las respuestas que le ofrecen todas las cosas de su vida y de la tierra. Es aquí, y no en el detalle sobre el movimiento, la causalidad o el orden cósmico, donde las vías adquieren su valor y su capacidad de convicción.

¿Hasta dónde se llega por esas pruebas? En sentido inmediato sólo se llega hasta una primera causa o primer motor, es decir, hasta la certeza de

que el proceso del movimiento o de la evolución cósmica tiene un principio permanente y un sentido. Se llega hasta el origen del orden de las cosas (vía 5ª); hasta la convicción de que en el fondo de la realidad existe una firmeza y una base, es decir, algo necesario (vía 3ª); se llega, en fin, a la certeza de que la perfección no es ideal irrealizable, sino el fondo, la firmeza y el hondamente en que se asienta todo.

Pues bien, ¿es esto Dios? Desde un punto de vista filosófico, sólo podemos afirma que todas estas líneas nos conducen, de manera convergente, hacia un misterio que llamamos lo divino. Continuando en la línea de preguntas filosóficas se vuelve muy difícil llegar hasta una precisión más grande. Es difícil contestar si ese Dios es trascendente (más allá del cosmos), si es que tiene personalidad y autonomía... Estas preguntas, que pueden ser angustiosas para un filósofo moderno, fueron para Tomás de Aquino secundarias. ¿Por qué? Porque sobre la búsqueda filosófica, sobre la imagen inicial de lo divino que las vías nos transmiten, proyectaba la certeza de la fe cristiana, de tal manera que puede terminar sus argumentos diciendo: «Eso es lo que todos llaman Dios».

Entre filosofía y cristianismo existe, por lo tanto, una profunda simbiosis. El Dios filosófico, presentido más que demostrado, buscado más que hallado, se asume dentro del Dios de la revelación, de tal manera que el primer motor, ordenador y causa, el culmen de los seres viene a transformarse al revestir los rasgos del Padre que se expresa y que se dona en Cristo y el Espíritu. Por su parte el Dios de la revelación deja de ser la novedad absoluta, deja de estar fundado en el vacío de una a revelación «irracional»; meditando sobre el Dios cristiano se descubre que dentro de su realidad, en el fondo de su poder se esconden los rasgos del primer motor, ordenador y causa de los seres.

El Dios filosófico se precisa y se concreta al tomar los rasgos del Padre de Jesús. El Padre incluye dentro de su misterio la verdad presentida en el Dios de los filósofos. Y superando todas las posibilidades de la filosofía, el Padre al que aluden los cristianos, incluye dentro de sí al Cristo y al Espíritu.

2.3. Crisis actual. Antagonismo entre el Dios cristiano y la filosofía

Para que se mantenga esa unión medieval de pensamiento humano y teología (o fe) son necesarios numerosos factores de equilibrio:

[1] La filosofía se debe mantener abierta y no absolutizar de manera definitiva ninguna de sus soluciones.

[2] La teología debe respetar los límites del pensamiento humano sin introducir respuestas hechas, sin pedirle más de lo que puede concedernos y sin negar tampoco sus valores. Pues bien, la edad moderna ha roto ese equilibrio; por un lado, se desintengra el Dios de los filósofos y, por el otro, el Dios de la fe (o la teología) corre el riesgo de enquistarse, perdiéndose en una especie de ciego aislamiento.

El proceso de la desintegración del Dios de los filósofos es largo y complicado. Su razón hay que buscarla, a nuestro modo de ver, en el hecho de *que la filosofía se ha absolutizado, pretendiendo obtener por sí misma la* respuesta decisiva a todos los problemas. De esta forma, abandonado a sus fuerzas, Dios se convierte para Descartes en garantía del valor de las ideas; en Kant asegura la aplicación definitiva de los postulados morales; para muchos pensadores modernos su función se ha reducido al hecho de garantizar la verdad de un sentimiento religioso. Evidentemente, todo esto es poco para Dios; por eso no es extraño que su figura desaparezca de manera creciente de la filosofía moderna.

A nuestro juicio, toda esta evolución es testimonio de un hecho primordial: abandonada a sus fuerzas, la filosofía es incapaz de resolver el problema de Dios. Por eso, cuando intenta llegar hasta la verdad definitiva desemboca en una de las soluciones características del mundo actual:

[1] Se llega a un empirismo (o positivismo) resignado, según el cual es imposible formular afirmaciones que desborden los datos analizables de la ciencia: el conocimiento de lo divino se convierte de esa forma en imposible.

[2] La necesidad de hallar un absoluto ha conducido a una visión divinizante de la materia, a la que se concibe como realidad primigenia, sometida o no a evolución dialéctica: lo divino se confunde de esa forma con el mismo proceso de la realización del cosmos.

[3] Se absolutiza el hombre con su misma pregunta existencial, convirtiendo toda respuesta en utopía o en huida: Dios se vuelve, por lo tanto, un simple sueño de los hombres.

La misma teología ha contribuido en parte a la pérdida de base del Dios de los filósofos. Está, por un lado, la tendencia protestante que se ha inclinado a separar de una manera radical el Dios de Jesús del Dios de los filósofos; de esta manera, abandonado a sí mismo, el Dios de los filósofos ha venido a tomar todas las formas positivas o negativas del pensamiento de los hombres. Entre los católicos se ha tendido a identificar ambas figuras de Dios. Esto ha contribuido no sólo a desintegrar (o inutilizar) el Dios trinitario, sino que ha perjudicado a la misma filosofia haciendo creer que la demostración del verdadero Dios es algo normal y asegurado. Desde esta situación de crisis pasamos al intento de esclarecer en la actualidad el sentido del problema.

3. CONCLUSIÓN. EL DIOS DE JESÚS Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Como problema se sitúa el hecho de que cristianismo y filosofía tratan de la misma realidad, de Dios, aunque enfocada a partir de diferentes perspectivas. Como hemos visto, el viejo equilibrio, la simbiosis medieval se ha roto hace ya tiempo. En el camino de una nueva solución hablamos desde un punto de vista cristiano y no como filósofos. Enfocaremos el problema aludiendo a dos posturas extremistas y después lo precisamos distinguiendo el sentido de Dios desde la ciencia, religión, filosofía y cristianismo.

3.1. Posturas extremistas

Nos parece extremista aquella postura protestante que está representada en nuestros días por K. Barth y sus discípulos. Ellos opinan que el Dios de los filósofos es simplemente un ídolo que ha sido creado por los hombres, como proyección de sus deseos o como símbolo de sus necesidades. En este sentido, ese Dios no es simplemente inútil, sino malo; es inútil como

invento que carece de base y realidad; es malo porque nos mantiene sometidos a deseos e ilusiones que nosotros mismos hemos forjado, haciéndonos incapaces de comprender el verdadero valor de la existencia.

Frente a los dioses que los hombres han creado, está el auténtico Señor y Dios que viene a mostrarse cuando quiere. Sólo hay una forma de conocerle; escuchando su palabra cuando habla. Sólo hay una forma de aceptarle: dejando que la fuerza de su juicio nos transforme. Tal es el verdadero Dios; y su palabra y fuerza es Jesucristo.

Nosotros pensamos que esta postura es extremista, porque deja al hombre sin verdadera capacidad de tender a lo divino, convirtiendo todo su pensamiento profundo en un pecado. Es extremista porque hace imposible una valoración auténtica del contenido de la fe, una comprensión y desarrollo intelectual del Dios de los cristianos.

También es unilateral una postura que se ha defendido en algunos círculos católicos en estos últimos decenios. Según ella, daba la impresión de que se podía demostrar (y asegurar) por la razón de tal manera la verdad y realidad de lo divino que la revelación apenas podía añadir nada sobre el tema. El fallo de esta postura consiste en suponer que Dios es una realidad que se demuestra como pueden demostrarse los problemas de la tierra. Presupone, además, que un pensamiento (la neoescolástica) se puede tomar como absolutamente válido. Y olvida demasiado el hecho de que el Dios de los cristianos no se identifica jamás con ningún tipo de Dios de los filósofos. Para los creyentes no existe otro Dios que el Padre de Jesús, Jesús que es Hijo y el Espíritu.

3.2. Equilibrio entre filosofía y fe

El equilibrio que buscamos se mantiene entre estas dos posturas extremistas, como expresión de un encuentro, posible o real, entre Dios y los hombres. Se trata de un equilibrio que implica siempre dos momentos: el momento del hombre (su apertura) y el momento de Dios (su respuesta o su palabra).

El momento del hombre es mantenerse internamente dirigido a lo divino. En esa apertura siguen teniendo un sentido las cinco vías o caminos

de Tomás. Y tiene, sobre todo, un sentido la misma realidad del hombre como ser que desborda todas las limitaciones del cosmos y tiende hacia el futuro y plenitud de una trascendencia siempre nueva.

Quizá estemos en un momento en que la fijación de Dios se ha vuelto extraordinariamente problemática en todos los niveles del pensamiento filosófico. El dato nos parece normal y en cierta medida positivo. Por sí mismo, el hombre no puede disponer de Dios, pero plantea de manera incesante la pregunta por el ser de lo divino (lo definitivo, primordial, fundamentante). Sólo en este campo de apertura, de búsqueda del ser y de inquietud por la realización de la auténtica existencia humana, tiene sentido el mensaje de las grandes religiones y la revelación de Dios en Jesucristo.

Según eso, la revelación cristiana incluye o exige como condición de posibilidad la apertura del hombre a lo divino, la búsqueda del origen y la meta o, al menos, la preocupación por el verdadero sentido de la existencia. Sólo en ese campo de inquietud y de pregunta tiene sentido y puede escucharse la palabra de Dios en Jesucristo.

Más aún, dentro del plano de la revelación, es decir, una vez que se ha escuchado y aceptado el mensaje de Dios en Jesús, sigue siendo necesaria la pregunta filosófica por el principio del ser y el sentido fundamental de la existencia. Es entonces cuando se descubre que el Padre de Jesús no es una novedad absoluta, sino la misma verdad de aquello que se había entrevisto a través de los caminos filosóficos. Es entonces cuando se advierte que Jesús no es una especie de meteorito que ha caído de los cielos, sino la imagen y realidad del hombre auténtico que estabamos buscando. Entonces, reflexionando sobre el contenido de la fe, se comprende que el Espíritu Santo es aquel campo de amor, de realidad y de promesa que estábamos buscando, el campo donde la existencia de los hombres se realiza de una forma auténtica.

El cristianismo tiene, como la filosofía, un elemento racional: implica búsqueda, pregunta por el más hondo sentido, el origen y la meta del mundo y de los hombres. Pero más allá de todo pensamiento filosófico, el cristianismo es una fe, es decir, la aceptación de la presencia de Dios en Jesucristo. Por esa fe aceptamos de manera emocionadamente gozosa que

Dios, el creador del mundo y de los hombres, siendo trascendente, se ha venido a convertir, por Jesucristo, en centro de la historia. Eso significa que lo divino es el encuentro de amor de Dios y Jesucristo; eso supone aceptar el compromiso transformante de ese amor que es el Espíritu.

3.3. Dios en los cuatro planos del saber humano

Una vez que hemos formulado estas reflexiones podemos resumir todos los presupuestos de nuestra exposición hablando de Dios en los cuatro diferentes planos del saber a que nos hemos referido: ciencia, filosofía, religión y cristianismo.

[1] La *ciencia*, como análisis exacto del comportamiento de los seres observables, no tiene lugar para Dios. Todo se explica a este nivel (debe explicarse) a partir de la cadena de causas y efectos. Todo sucede a este nivel como si Dios no existiera, de tal manera que introducir un Dios, espíritu o demonio para resolver cualquiera de sus problemas no sólo carece de sentido, sino que es deshonesto.

[2] La *filosofía* nos conduce más allá del plano de los fenómenos observables de la ciencia y nos plantea los problemas radicales del origen y sentido de las cosas. El hombre se revela en este plano como un ser abierto y trascendente, en camino hacia su realización definitiva. El mundo en su conjunto se nos muestra como ser posiblemente originado, sostenido en lo divino. En esta perspectiva, y no para resolver un problema de la ciencia, se suscita el tema de Dios (o lo divino) como fundamento del ser, el orden primordial, la plenitud del hombre.

[3] Las diversas *religiones* sitúan esa misma realidad de lo divino (presentida y anhelada) sobre un plano de comunicación y de experiencia. Lo divino se desvela como realidad a la que se puede tender (hinduismo, budismo), como realidad que puede hablarnos dirigiendo nuestra vida (judaísmo, Islam). En su forma oriental (hinduísmo), filosofía y religión son difícilmente distinguibles y estructuran una misma búsqueda (o experiencia) del ser de lo divino. En el Islam y judaísmo, el Dios de los filósofos es meta de una búsqueda, mientras que el Dios de la religión es un sujeto (persona) que nos habla.

[4] El *cristianismo* tiene en común con el Islam y el judaismo la noción del Dios que se revela. Su novedad consiste en haber identificado la revelación de Dios con Jesucristo, interpretándole como el hijo, es decir, la presencia total de lo divino. La realidad de lo divino se desvela como amor de Dios y de Jesús, presente y actuante como Espíritu de vida y de futuro para los hombres.

CAPÍTULO 16

EL DIOS CRISTIANO Y EL ATEÍSMO

Xavier Pikaza

1. INTRODUCCIÓN. SENTIDO DEL TERMINO «ATEÍSMO»

El ateísmo significa negación de Dios. Como doctrina y forma de vida en que se prescinde explícitamente de toda instancia superior (divina) el ateísmo es un fenómeno prácticamente desconocido en la historia de la humanidad antigua; su origen es moderno y su extensión abarca aquellos medios y países donde está influyendo de manera peculiar una cultura surgida de occidente (marxismo, materialismo, cosunismo...)

También se puede tomar como ateísmo aquella forma de vida y de doctrina religiosa en que se niega la existencia de Dios como entidad personal y trascendente que se encuentra por encima de la historia de los hombres y le guía hasta su meta. En este sentido pueden ser ateas las grandes religiones del lejano Oriente: es ateo un cierto tipo de hinduismo en el que Dios es simplemente la expresión de la hondura y permanencia de los seres; es sin duda ateo aquel budismo que, despreocupándose de posibles entidades superiores, sólo persigue el cumplimiento de la ley de salvación, la plenitud (liberación) de la existencia humana. Pueden ser también ateas aquellas religiones paganas en que la multiplicidad de los dioses o formas di-

vinizadas de la naturaleza y el mundo han impedido descubrir al verdadero Dios (Cf. *Efesios* 2,12).

Por otra parte, si definimos como ateo al que rechaza toda instancia superior, es difícil encontrar un auténtico ateísmo. La mayor parte de los sistemas o personas que prescinden de Dios colocan en su lugar una entidad, ley o principio superior (humanidad, desarrollo, materia, cosmos...) al que acatan y respetan.

Entre aquella visión extensa del ateísmo, en la que caben grandes formas religiosas de la humanidad, y esta concepción estrecha en la que apenas hay lugar para un verdadero ateo, pensamos que se puede encontrar un término medio. Ateos serán los que prescinden de toda relación religiosa con una trascendencia, los que han reducido la humanidad a su dimensión intrahistórica; los que convierten el mundo en absoluto. En este sentido, el ateísmo es un fenómeno típico de la cultura moderna de occidente. El Concilio Vaticano II lo precisa del siguiente modo:

«La palabra "ateísmo" designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios».*(Constitución*

sobre la Iglesia en el mundo actual, número 19.)

Sería interesante detenerse a precisar y valorar el contenido de estas declaraciones del Concilio Vaticano II. Sin embargo, el carácter más sistemático y unitario de nuestra exposición nos invita a seguir otro esquema. Por eso, teniendo como fondo estas palabras, trataremos en primer lugar de las raíces y sentido del ateísmo; luego veremos sus luces y sus sombras; y al final estudiaremos un fenómeno reciente, la posibilidad de un cristianismo ateo.

2. RAÍCES Y SENTIDO DEL ATEÍSMO ACTUAL

2.1. Ateísmo y secularización

En el origen de todo el ateísmo está el fenómeno de la secularización, es decir, el descubrimiento de la autonomía del hombre en el campo de la ciencia, la estructura social y hasta en la misma experiencia personal interna. Esa autonomía se ha precisado a través de tres pensadores que se pueden considerar como los guías del hombre actual: Kant, Marx y Freud. Cada uno de ellos ha descubierto que un campo fundamental de la experiencia o vida humana (conocimiento, sociedad, maduración psicológica) se explica sin postular la existencia de Dios. Desde aquí se han podido trazar las líneas de una comprensión del mundo en la que Dios no es necesario. Tal es el esquema de lo que intentamos exponer en lo que sigue.

Por secularización entendemos aquel proceso en el que el hombre moderno de occidente ha descubierto la autonomía y neutralidad religiosa de las leyes del comportamiento del hombre y del cosmos. El hombre antiguo pensaba que Dios (o lo divino) intervenía de manera directa e inmediata en el orden del mundo, en la marcha de las estaciones del año, en la estructura y triunfo militar de los distintos pueblos, en la más interna experiencia de la vida. En un momento ulterior, influido por la visión trascendente del Dios cristiano y la cultura griega, el hombre ha presupuesto que las grandes leyes de la realidad (el orden cósmico, la estructura social, las vivencias religiosas...) son la expresión inmediata y viviente de la voluntad

divina. El hombre contemporáneo ha descubierto que todas esas leyes pueden estudiarse simplemente como la expresión de un orden cósmico inmanente, es decir, prescindiendo totalmente del influjo directo de los dioses o de leyes que provienen de una hipotética voluntad divina.

Llamamos a este descubrimiento el proceso de secularización: toda la realidad de la experiencia del hombre se convierte en algo secular, es decir, algo que pertenece en lenguaje religioso al «siglo» (lo que no es propio del culto de Dios o de la iglesia). En el plano cronológico, el campo del saber y de la realidad que primero se ha secularizado ha sido el de la física y astronomía (siglos XVII-XVIII): para conocer el movimiento cósmico no es preciso acudir a la voluntad de Dios, sino a las leyes físicas de los cuerpos. Sin embargo, los planos donde se ha movido la verdadera crítica o al menos la negación práctica de Dios son los del conocimiento filosófico, la sociología y la psicología (Kant, Marx y Freud).

2.2. Kant y el ateísmo

De Kant nos interesa sólo el plano del análisis del conocimiento humano. Todo el saber del hombre se estructura, avanza y se precisa sin necesidad de acudir a la hipótesis de Dios. Se podrán discutir muchas posturas de Kant, se interpretarán de otra manera sus formas a *priori* y el influjo de la mente del hombre sobre el mundo conocido. Sin embargo, su intuición fundamental se ha convertido en un dato primordial del pensamiento y la cultura de occidente: la realidad de Dios no tiene cabida en un sistema de conocimiento o en un mundo que está determinado por las leyes de la ciencia.

Ciertamente, Kant postula la existencia de un Dios a partir de la experiencia moral de los hombres. Pero con eso mismo está mostrando que el ancho mundo del saber (todos los planos de la ciencia) ha venido a ser ateo. Todo sucede, todo se explica y se formula como si Dios careciera de existencia. En este sentido, todos nosotros —los cristianos y los no cristianos—, desde el punto de vista exclusivo de la ciencia y de la técnica, nos hemos convertido en ateos. No es extraño que sean hasta el fondo ateos los que han absolutizado esta dimensión de la existencia del hombre sobre el mundo, que es el plano de la ciencia.

2.3. Marx y el ateísmo

También es poderosa la influencia de Marx sobre el problema. Marx no se ocupa del saber, sino de la estructura social de los hombres y del camino que conduce a la instauración de la justicia sobre el mundo. También aquí se puede discutir la validez de numerosos análisis de Marx y puede refutarse su manera de entender la solución final del tema de la historia. Sin embargo, su intuición fundamental se ha convertido, como en el caso de Kant, en un dato común de la cultura de occidente: no es necesario acudir a la existencia de Dios para explicar la estructuración social del hombre; ni hace falta Dios para corregirla tendiendo hacia una meta de justicia.

Lo importante en Marx no ha sido la crítica más o menos valiosa de la existencia y de la idea de Dios que se encuentra en sus escritos juveniles. Lo importante es el hecho de que en la formulación positiva del sentido de la marcha de la humanidad no se aluda a la hipótesis de Dios. También aquí, en la vida social, todo se explica y todo marcha como si Dios no existiera. Este presupuesto lo admiten los enemigos de Marx y en algún sentido los mismos cristianos. Por eso, no es de extrañar que muchos de los hombres que se encuentran preocupados por el tema social, buscando (teórica o prácticamente) una solución a sus problemas se vuelvan ateos. Para su problema Dios no les hace falta.

2.4. Freud y el ateísmo

Hay un tercer campo de la realidad donde parece que Dios debía mantenerse intocable: se trata de la maduración psicológica del hombre, un campo en el que siempre han actuado, al parecer impunente, dioses y demonios. Pues bien, la nueva psicología, iniciada y presentada por Freud, explica todo el proceso de maduración o enfermedades de la mente sin necesidad de acudir a la hipótesis de Dios. Igual que en los casos anteriores, es posible que se discuta el contenido de cada una de las interpretaciones de Freud. Su punto de partida se ha convertido en una conquista permanente de la ciencia: la existencia real de Dios no es necesaria para explicar ni resolver los problemas psicológicos del hombre.

Es cierto que Freud no ha negado la existencia de un Dios personal y trascendente. Pero lo que nos importa es el hecho de que ese Dios no le hace falta para explicar el mecanismo de la mente y curar a los enfermos. Sólo aceptando ese principio, la psicología se ha podido convertir en una ciencia. También aquí, como en el campo del conocimiento y de la estructuración social, todo sucede como si Dios no existiera. Por eso no es extraño que puedan ser ateos aquéllos que han absolutizado el plano de la experiencia psicológica, entendida de una forma científica, freudiana o no freudiana.

2.5. Las tres formas de ateísmo

Teniendo en cuenta la crítica de Kant, Marx y Freud podemos distinguir, con cierta aproximación, tres formas fundamentales de ateísmo: el del conocimiento científico, el de la dialéctica social y el humanista.

Llamamos ateísmo del conocimiento científico al de aquéllos que han absolutizado los saberes de la ciencia y piensan que el hombre es incapaz de trascender lo mensurable y positivo. Los problemas que rebasan ese plano, como los mitos de los antiguos pueblos y las representaciones modernas de Dios, son resultados de la ignorancia del verdadero contenido y de las leyes de la realidad, o son producto de una evasión por la que algunos quieren escaparse de la realidad, refugiándose en mundos ficticios.

El ateísmo de la dialéctica social se encuentra internamente unido a la crítica marxista. Dios sería el resultado de una proyección, por medio de la cual se ha situado en un plano celeste la causa (y justificación) de las desigualdades que existen en el mundo: el hombre oprimido se consuela pensando que en el cielo (en lo divino) existe la verdad y la justicia; el opresor se apoya en ese cielo para seguir manteniendo sus derechos. Por eso es necesario destruir al Dios que avala y fundamenta la injusticia de los hombres. Por eso, cuando surja la nueva sociedad donde no existen opresores y oprimidos la imagen de Dios habrá perdido todo su sentido. Tal es, a grandes rasgos, el contenido del ateísmo de los marxistas.

El ateísmo humanista no se contenta simplemente con el silencio sobre Dios de la psicología freudiana. Ni se limita a dejar, como Heidegger, que

el tema permanezca oculto bajo un velo de posibles alusiones. Para cierto tipo de humanismo moderno, la afirmación de Dios destruye la libertad y autonomía de los hombres (Sartre). Sólo cuando el hombre se vuelve un absoluto, sólo cuando viene a convertirse en árbitro de su destino, prescindiendo de dioses o de leyes que le aten, puede hablarse para éstos de auténtico ateísmo.

Fuera de estas formas y principios de ateísmo existen otros que habría que analizar con detención en cada caso. Influyen poderosamente, en algunas formas de ateísmo, el tema del mal y la misma indiferencia de la vida.

Contra la existencia de un Dios bueno y providente se objeta desde antiguo el hecho del dolor, de la injusticia y de la muerte. En su principio, esta actitud no lleva al ateísmo, sino al antiteísmo: no se niega la existencia de un Ser superior, pero se juzga su existencia y obra como mala. Dios no es justo al permitir que sufra el inocente; no es justo al tolerar todo el desorden de la tierra; no es justo al callarse ante la angustia de los hombres y la muerte. La meta lógica de esta actitud es la de alzarse contra el mal que Dios ha hecho, procurando construir en lo posible un mundo más perfecto.

Más común que esta visión es el cansancio, la indiferencia y la ansiedad por lo directamente positivo y perceptible. Los acontecimientos sociales de los últimos decenios, el aumento del nivel de vida, la nueva educación, el desarraigo respecto de las formas de existencia tradicional, han conducido a una especie de saturación en la que muchos se han vuelto incapaces de valorar aquello que es profundo. Esta situación ha conducido a una especie de ateísmo práctico, bastante generalizado entre las grandes masas de la nueva sociedad urbana.

3. LUCES Y SOMBRAS DEL ATEÍSMO ACTUAL

El proceso que ha conducido al ateísmo, y la misma realidad del ateísmo, constituye un fenómeno originalmente positivo. El hombre ha descubierto por la ciencia la verdad de sus poderes sobre el mundo; sabe que

es capaz de dirigir la marcha y estructuras de la misma realidad social; encuentra en su interior poderes y principios que modelan su normalidad psicológica.

Todo esto es positivo, porque significa un verdadero descubrimiento de lo humano. Es positivo porque nos ayuda a precisar la transcendencia y realidad de Dios, separándole de algunas formas de expresión mundana con que le habíamos unido. Pero, al mismo tiempo, el ateísmo significa (a nuestro modo de ver) una actitud y una respuesta negativa, porque se resiste a preguntar por la realidad primordial o la identifica demasiado rápidamente con alguno de los aspectos de la experiencia.

3.1. Dios no es necesario

Todo esto se traduce en una especie de paradoja fundamental. Por un lado, y desde el punto de vista de la ciencia, debemos vivir sobre el mundo como si Dios no existiera; en ese plano de la experiencia positiva y constatable, Dios no influye para nada. Pero, al mismo tiempo, podemos y debemos descubrir a Dios (al Dios de Jesucristo) en la misma realidad y ser de todo nuestro mundo, en los fenómenos de la ciencia, en la estructura de la sociedad, en la experiencia interna.

Esto significa que Dios no es necesario, como son necesarios los principios y las causas de este mundo, para que un fenómeno venga a producirse. Dios no habita, no se asienta sobre el plano de la ciencia y, por la tanto, no se puede confundir con ninguna de las fuerzas o poderes de la tierra. Pero, a la vez, debemos confesar que todo el mundo, la unidad del proceso cósmico, el avance social, la complejidad de la estructura psicológica del hombre, todo se encuentra internamente abierto; puede tener un fundamento y tiene sentido como avance hacia una meta o plenitud en la que encuentra su verdad definitiva.

En otras palabras, todo lo que estudian las ciencias de este mundo (cosmos, sociedad, persona) se encuentra internamente abierto para el hombre que pregunta por la realidad definitiva. Por eso, igual que nos parecía insensato el negar los postulados de la ciencia (la verdad de Kant, de Marx y de Freud), nos parece inhumano desconocer el hecho de que el hom-

bre entero (con toda su sabiduría y ciencia, con la misma sociedad, con sus procesos psicológicos) termina estando abierto y preguntando. La respuesta a esa pregunta de los hombres se formula en el plano de los sistemas filosóficos o de las grandes religiones de la tierra. Para nosotros, los cristianos, la respuesta se encuentra en Jesucristo.

3.2. Pero Dios es real y positivo

Por eso tenemos que añadir que Dios no es necesario (como elemento de la ciencia de este mundo, pero es real, absolutamente real y decisivo en el plano de la experiencia profunda, del origen radical y del sentido del cosmos y del hombre. Es real como el donante, origen (Padre) del mundo y de la vida; real como aquel centro donde el cosmos y la historia adquiere consistencia (el Cristo); real como la fuerza, el campo de sentido, donde el hombre encuentra poder para el camino (Espíritu).

Desde aquí advertimos que las grandes formas del ateísmo actual ignoran el sentido del Dios de Jesucristo. Por eso podemos afirmar con el Concilio Vaticano II que en la génesis del ateísmo han tenido no pequeña culpa los creyentes que, por el descuido de la educación religiosa, por la exposición inadecuada de la doctrina y por sus fallos morales y sociales han velado, en vez de revelar, el verdadero rostro de Dios y Jesucristo (Cf. *Const. sobre la Iglesia en el mundo actual*, número 19).

Con Kant pensamos que la razón discursiva (de la ciencia) es incapaz de hallar a Dios. Pero, añadimos que la vida del hombre no se agota en ese plano. Después de haber estructurado el universo con sus leyes el hombre sigue abierto; busca el sentido de su ser, busca el principio de unidad definitiva en que se asienta y plenifica el cosmos. La respuesta a esa pregunta no se encuentra en una idea más o menos ajustada; está en el Padre, que en Jesús se ha revelado como aquella realidad que por amor suscita (crea) la vida de los hombres y del mundo.

Con Marx, confesamos que el hombre ha de hallar una respuesta al problema de la injusticia y la división que imperan sobre el mundo. Pero añadimos que, en esa solución, no es decisiva la lucha entre las clases sociales. Decisivo es un amor que rompe las barreras y suscita un hombre

nuevo capaz de estar viviendo para el otro. Esto se descubre al contemplar el Dios cristiano, que no es signo de injusticia ni expresión de una ruptura entre las distintas clases sociales. Dios es un amor que da (es Padre), amor que se entrega por los hombres (Cristo), es fuerza que nos lleva a la superación de todas las esclavitudes, injusticias y opresiones del momento actual (Espíritu). Por eso pensamos que para la refutación del marxismo no existe otro camino que la exposición y la vivencia sencilla, confiada, constante y valerosa de todo lo que implica el Dios cristiano (Padre, Jesús y Espíritu).

Con Freud y el humanismo, pensamos que la vida de los hombres tiene un orden y un sentido dentro de la tierra, aunque se ignore o se silencie la verdad de lo divino. Seguimos suponiendo que todo lo que rompe la hondura y el valor de la existencia de los hombres no es divino. Pero añadimos que el Dios de Jesucristo nos ofrece una hondura y plenitud que por nosotros mismos no podíamos haber imaginado: no destruye nuestra libertad, sino que la edifica; no anula nuestra decisión, sino que la posibilita.

Evidentemente Dios no soluciona de una forma aparatosa el problema del mal sobre la tierra. Pero el misterio de la presencia de Dios en Jesucristo, la exigencia de la Cruz y la promesa de la Pascua nos ayudan a comprender que está Dios mismo en el camino de los hombres que padecen. De esta forma, la aparente maldición del mundo, el fracaso de los justos y el dolor de los inocentes, se convierten en un capítulo de la verdad de Jesucristo que padece; llegar a comprender esto constituye uno de los elementos fundamentales del descubrimiento del Dios cristiano y de toda posible superación del ateísmo.

Para el hombre indiferente, que está centrado en el quehacer de cada día y ha perdido la sensibilidad de lo divino, la llamada del Padre en Jesús ha de servir como acicate en el descubrimiento de su profundidad humana. En sentido general, la palabra de Dios presupone que el hombre está esperando atentamente, está a la escucha; pero esa palabra es también capaz de suscitar inquietud allí donde no existe la inquietud. Por eso pensamos que la superación del ateísmo de los indiferentes no se logrará por medio de una exposición muy detallada y docta de las propiedades ontológicas

de Dios, sino por medio de la voz, tan inquietante y llena de promesas, que nos dirige Dios en Jesucristo.

Toda esta exposición está presuponiendo que el ateísmo constituirá, de ahora en adelante, una opción fundamental para los hombres. Se está volviendo arriesgado afirmar que el hombre es naturalmente religioso. No puede ser escandaloso ni causarnos extrañeza que haya muchos que, ante el tema de la profundidad de la existencia, se declaren sin respuesta o simplemente ateos. Ante esa crisis de todas las formas de vida religiosa, incluida la cristiana, debemos presentar una vez más la urgencia y el compromiso del Dios de Jesucristo. Desde un punto de vista simplemente humano, somos incapaces de vaticinar la capacidad de resistencia que las grandes religiones de la humanidad ofrecerán ante la crisis de la cultural actual y de la ciencia, aunque presentimos que la lucha será difícil. Confiamos, sin embargo, en que esta lucha vendrá a ser provechosa para el Dios de Jesucristo, que podrá expresar así toda la hondura de su fuerza y de su vida.

BIBLOGRAFÍA

SECCIÓN PRIMERA

ANZOU, G.

La tradición bíblica. Historia de los escritos del pueblo de Dios. Madrid, 1965.

BENZO, M.

Sobre el sentido de la vida. Madrid, 1972.

BERGER, P.

Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona, 1975.

BLEEKER, J.C. y WIDENGREN, G.

Historia Religionum. Manual de historia de las religiones. Madrid, 1972.

BLONDEL, M.

Exigencias fiolosóficas del cristianismo. Barcelona, 1966.

BUBER, M.

¿Qué es el hombre? México, 1964.

Eclipse de Dios. Buenos Aires, 1965.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Madrid, 1992.

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA.

Catecismo Católico para Adultos. Madrid, 1988.

CULMANN, O.

Cristo y el tiempo. Estella, 1971.

ELIADE, M.

*Tratado de historia de las religiones.*Madrid, 1974.

GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J.

Filosofía de la religión. Madrid, 1973.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.

Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora. Salamanca, 1973.

GUARDINI, R.
Religión y revelación. Madrid, 1964.
JAMES, O.
Historia de las religiones. Madrid, 1985.
KASPER, W.
Introducción a la fe. Salamanca, 1976.
KIERKEGAARD, S.
Obras y papeles. I: Ejercitación del cristianismo; III: Los lirios del campo y las aves del cielo; IV: El concepto de la angustia. Madrid, 1961, 1963, 1965.
LANG, A.
Teología fundamental. I. Madrid, 1970.
LATOURELLE, R.
Teología de la revelación. Salamanca, 1979.
LEVIE, J.
Bajo la mirada del incrédulo. Bilbao, 1956.
LOHSE, E.
Introducción al Nuevo Testamento. Madrid, 1975.
MARCEL, G.
Foi et réalité. Paris, 1967.
MARTÍN VELASCO, J.
El encuentro con Dios. Madrid, 1994.
Fenomenología de la religión. Madrid, 1973
NEWMANN, J.H.
El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe. Barcelona, 1960.
OTTO, R.
*Lo santo.*Madrid, 1968.
PASCAL, B.
Pensamientos. Madrid, 1967.
PIE, S. y NINOT, I.
Tratado de Teología Fundamental. Salamanca, 1989.

RAHNER, Karl
Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona, 1967.
RATZINGER, J.
Introducción al cristianismo. Salamanca, 1980.
RUBIO, L.
El misterio de Cristo en la historia de la salvación. Salamanca,1972.
SCHEIFLER, J.R.
Así nacieron los evangelios. Bilbao, 1967.
SCHILLEBEECKX, E.
Dios y el hombre. Ensayos teológicos. Salamanca, 1968.
SEBASTIÁN AGUILAR, F.
Teología y antropología de la fe. Salamanca, 1973.
TILLICH, P.
La dimensión perdida. Inteligencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao, 1970.
Teología sistemática. II: La existencia y Cristo. Barcelona, 1973.
TRESMONTANT, C.
El problema de la revelación. Barcelona, 1973.
VARIOS
Catecismo Holandés. Nuevo catecismo para adultos. Barcelona, 1969.
VATICANO II
Documentos del Vaticano II: Nostra Ætate. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Madrid, 1966.
VON BALTHASAR, H.U.
Sólo el amor es digno de fe. Salamanca, 1990.
ZUBIRI, X.
Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1963.
El problema teologal del hombre, en Teología y mundo contemporáneo. Madrid, 1975.
El hombre y Dios. Madrid, 1989.
El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid, 1993.

SECCIÓN SEGUNDA

AMATO, A.

Gesù il Signore. Saggio di Cristologia. Bologna, 1989.

ADAM, K.

El Cristo de nuestra fe. Barcelona, 1960.

ALTHAUS, P.

Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Gütersloh, 1958.

AUER, J.

Jesucristo, Hijo de Dios e hijo de María. Barcelona, 1990.

Jesucristo, Salvador del mundo. Barcelona, 1991.

BARTH, L.

Kirchliche Dogmatik. IV: Die Lehre von der Versöhnung. Zürich, 1959.

BLÁZQUEZ, R.

Jesucristo, Evangelio de Dios. Madrid, 1985.

BOFF, L.

Jesucristo y la liberación del hombre. Madrid, 1981.

BORDONI, M.

Gesù di Nazaret. Signore e Cristo.

1. Introduzione della cristologia. Roma, 1985.
2. Gesù al fondamento della cristologia. Roma, 1986.
3. Il Cristo annunziato dalla Chiesa. Roma, 1986.

BORNKAMM, G.

Jesús de Nazaret. Salamanca, 1975.

BOUYER, L.

Le Fils Èternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie. Paris, 1974.

BROWN, R.E.

Jesús, Dios y Hombre. Salamanca, 1973.

BRUNNER, E.

Dogmantik. II: Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erslösung. Zürich 1972.

BULTMANN, R.

Teología del Nuevo Testamento. Salamanca, 1985.

CAMELOT, T.
Historia de los Concilios Ecuménicos: Efeso y Constantinopla. Vitoria, 1965
CAZALLES, H.
El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento. Barcelona, 1990.
CULLMANN, O.
Christologie du Nouveau Testament. Paris, 1966.
CHILDS, B.S.
Biblical Theology of the Old ant The New Testament. Theological Reflections on the Christian Bible. London, 1992.
DODD, C.H.
El fundador del cristianismo. Barcelona, 1974.
DUQUOC, Ch.
Cristología. Ensayo Dogmático. 1. El hombre Jesús. Salamanca, 1969.
2. El Mesías. Salamanca, 1972.
DUPUIS, J.
Introducción a la Cristología. Estella, 1993.
Jesucristo al encuentro de las religiones. Madrid, 1991.
EBELING, G.
Dogmatik des christlichen Glaubens. I-III. Tübingen, 1979-1982.
EVDOKIMOV, P.
Le Christ dans la pensée russe. Paris, 1970.
FEINER, J. - LOHRER, M.
Mysterium Salutis. III. Madrid, 1992.
FORET, B.
Gesù di Nazaret. Storia di Dio. Dio della storia. Roma, 1981.
GALOT, J.
Jesucristo, ¿tú quién eres? Toledo, 1982.
GNILKA, J.
Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick. Würzburg. 1989.
Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg, 1991.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.
Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología. Madrid, 1993.
Jesucristo, redentor del hombre. Ensayo de soteriología crítica. Salamanca, 1990.
Jesucristo, hoy. Madrid, 1990.
GONZÁLEZ FAUS, J.I.
La nueva humanidad. Santander, 1986.
GRILLMEIER, A.
Jesus Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1979-1990.
GUARDINI, R.
El Señor. Madrid, 1985.
JEREMIAS, J.
Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús. Salamanca, 1975.
KASPER, W.
Jesús, el Cristo. Salamanca, 1990.
KESSLER, H.
Jesus Christus. Weg des Lebens. Christologie, en T. Schneider (Herausgeber): Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf, 1992.
LOHSE, E.
Esbozo de Teología del Nuevo Testamento. Madrid, 1984.
LOSSKI, V.
Teología mística de la Iglesia de Oriente. Barcelona, 1970.
MACQUARRI, P.
Jesus Christ in modern thought. London, 1990.
MARMION, C.
Jesucristo, vida del alma. Barcelona, 1955.
MARSHALL, H.
Die Ursprünger der Neutestamentlichen Christologie. Giessen, 1985.
MEYENDORD, J.
Le Christ dans la theologie byzantine. Paris, 1970.
MOINGT, J.
L'homme qui venait de Dieu. Paris, 1993.

MOLTMANN, J.
El Camino de Jesús. Cristología en dimensiones mesiánicas. Salamanca, 1978.
OHLING, K.H.
Crhistologie. Texte I-II. Granz-Köln, 1990.
Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. München, 1986.
ORBE, A., SIMONETTI, M. y LEONERDE, C.
Il Cristo. Testi teologici e spirituali. I-V. Roma, 1985-1991.
ORTIZ DE URBINA, I.
Historia de los Concilios Ecuménicos: Nicea y Constantinopla. Vitoria, 1970.
PANNENBERG, W.
Fundamentos de Cristología. Salamanca, 1974.
Systematische Theologie. II. Göttingen, 1991.
PELIKAN, J.
Jesús a través de los siglos. Barcelona, 1989.
PIKAZA, X.
El Evangelio: Vida y Pascua de Jesús. Salamanca, 1990.
PRENTER, R.
Dogmatik. II: Schöpfung und Erlösung. Göttingen, 1983.
RAHNER, K.
Cristología. Estudio teológico y exegético. Madrid, 1975.
Escritos de Teología. I-VII. Madrid, 1960-1970.
Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo. Barcelona, 1979.
(Cf. una antología de sus textos en K. Lehman y A. Faffelt)
RATZINGER, J.
Mirar al que transpasaron. Esbozos de una cristología espiritual. Barcelona, 1992.
RICHARD, L.
El misterio de la Redención. Barcelona, 1990.

SALVATI, G.M.
Salvación, en X. Pikaza y N. Silanes: El Dios Cristiano (pp. 1273-1291). Salamanca, 1992
SCHILLEBEEKCX, E.
Jesús. La historia de un viviente. Madrid, 1981.
Cristo y los cristianos. Madrid, 1983.
SCHNACKENBURG, R.
Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg, 1993.
El mensaje moral del Nuevo Testamento. I. De Jesús a la Iglesia Primitiva. Barcelona, 1992.
SCHWAGER, R.
Jesus im Heilsdrama. Entwurf eniner biblischen Erlösungslehre. Insbruck, 1990.
SEGALLA, G.
La cristologia del Nuovo Testamento. Brescia, 1985.
SERENTHA, M.
Gesù Cristo, Ieri, Oggi e Sempre. Saggio di Cristologia. Torino, 1986.
SESBOÜE, B.
Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación.
I. Problemática y relectura doctrinal. Salamanca, 1990.
II. El relato de la salvación. Propuesta de soteriología narrativa. Salamanca. 1993.
SHELKLE, K.H.
Teología del Nuevo Testamento. II: Dios estaba en Cristo. Barcelona, 1980.
SOBRINO, J.
Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Madrid, 1991.
Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología. Santander, 1982.
SOLANO, F.
Sacrae Theologiae Summa. III: De Verbo Incarnato. Madrid, 1953.

STANILOAE, D.
Ortodoxe Dogmatik. II. Zürich-Gütersloh, 1900.
STUDER, B.
Dios y la Salvación en los Padres de la Iglesia. Salamanca, 1993.
Daly. Handbuch der Dogmengeschichte. III 2a: Sotereologie in der Schrift und Patristik. Freiburg, 1978.
STUHLMACHER, P.
Biblische Theologie des Neuen Testaments. I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Göttingen, 1992.
TILLICH, P.
Teología Sistemática. II: La existencia de Cristo. Salamanca, 1980.
TOMÁS DE AQUINO
Compendio de Teología. Madrid, 1980.
Summa Theologica. Tertia pars. Quaestio 1-49. Madrid, 1955-1960.
Summa contra gentiles. Liber IV. Capita 27-55. Madrid, 1953.
(Cf. F. Ruello: La chistologie de Tomas d'Aquin. Paris, 1987; y E.H. Weber: Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1988)
TORRES QUEIRUGA, A.
Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la historia cristiana. Madrid, 1977.
THOMPSON, W.M.
Christology and Spirituality. New York, 1991.
TREMBELAS, P.N.
Dogmatique de l'Eglise Ortodoxe Catholique. II. Chevetogne-Bruxelles, 1967.
TRISOGLIO, F.
Cristo en los Padres de la Iglesia. Las primeras generaciones cristianas ante Jesús. Antología de textos. Barcelona, 1986.
VARIOS
Cristo Redentor del hombre. Salamanca, 1986.
El Dios de nuestra Salvación. Salamanca, 1977.
VON BALTHASAR, H.U.
Gloria. I-VII. Madrid, 1985-19889.

VON BALTHASAR, H.U.
Theodramatica. I-V. Madrid, 1990.
Theologik. I-III. Ensiedeln, 1985-1987.
Les grandes textes sur le Christ. Paris, 1991.
WENZ. G.
Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. I-II. München, 1984-1986.
WILLEMS, B.A.
Historia de los Dogmas. III: 2c. Soteriología desde la Reforma hasta el presente. Madrid, 1975.

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Catecismo de la Iglesia Católica
Creo en Jesucristo Nuestro Señor. nn. 422-628. Madrid, 1992.
Congregación para la Doctrina de la Fe
El misterio del Hijo de Dios. Madrid, 1972.
Declaración y comentarios. Madrid, 1992.
Conferencia Episcopal Española. Comisión episcopal para la doctrina de la Fe.
Fe y Moral. Madrid, 1993.
Nota sobre la concpeción virginal de Jesús. Madrid, 1978.
Commision Biblique Pontificale
Bible et Chistologie. Paris, 1984.
Comisión Teológica Internacional
Cuestiones selectas de cristología. Madrid, 1983-1990.
Teología-Cristología-Antropología. Madrid, 1981.
La conciencia que Jesucristo tenía de sí mismo y de su misión. Cuatro proposiciones con comentarios. Madrid, 1985.
Pontificia Comisión Bíblica
Biblia y Cristologia. Murcia, 1988.

SECCIÓN TERCERA

ANZOU, G.
La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces. Madrid, 1968.
CCNEEFCZYK, L.S.
Formulación magisterial e historia del dogma trinitario, en Mysterium Salutis. II,1, pp. 182-256. Madrid, 1969.
CENCILLO, L.
Mito. Semántica y realidad. Madrid, 1970.
CUTTAT, J.A.
El encuentro de las religiones. Madrid, 1960.
DANIELOU, J.
Dios y nosotros. Madrid, 1961.
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.
Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología. Madrid, 1993.
JAMES, E.O.
*Introducción a la historia comparada de las religiones.*Madrid, 1973.
JEREMIAS, J.
Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca, 1966.
Teología del Nuevo Testamento. Salamanca, 1974.
MUHLEN, H.
El Espíritu Santo en la Iglesia. Salamanca, 1974.
PANNENBERG, W.
Fundamentos de Cristología. Salamanca, 1974.
PFAMMATER, J.
Propiedades y formas de actuación de Dios en el Nuevo Testamento, en Mysterium Salutis. II,1, pp. 312-332. Madrid, 1969 .
PIKAZA, J.
Las dimensiones de Dios. Salamanca, 1973.
Los orígenes de Jesús. Salamanca, 1976.
PORRERÍE, J. y LYONNE, S.
La vida según el Espíritu. Salamanca, 1967.

RAHNER, K.

Escritos de Teología. IV. Madrid, 1966.

El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, en Mysterium Salutis. II,1, pp. 360-449. Madrid, 1969.

RATZINGER, J.

Introducción al cristianismo. Salamanca, 1970.

REY, B.

De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad. Madrid, 1973

SCHIERSE, F.J.

La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento, en Mysterium Salutis. II,1, pp. 117-165. Madrid, 1969.

TOMÁS DE AQUINO

De la Santísima Trinidad, en Summa Theologica. II. Madrid, 1953.

VARIOS

El Espíritu Santo en la Iglesia. Salamanca, 1975.

VON BALTHASAR, H.U.

El problema de Dios en el hombre actual. Madrid, 1960

WOLRF, H.W.

Antropología del Antiguo Testamento. Salamanca, 1975

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL
Olegario González de Cardedal

1. El Cristianismo, 7
   1.1. El cristianismo como hecho histórico, 7 — 1.2. Las múltiples expresiones del único cristianismo, 7 — 1.3. Jerarquía u orden de verdades, 8 — 1.4. Hecho histórico – fermento de sentido, 10 — 1.5. La doble lectura posible del hecho cristiano, 10 — 1.6. La «experiencia cristiana» y sus contenidos esenciales, 11 — 1.7. La significación originaria y permanente del cristianismo, 13
2. Teología, 14
   2.1. La fe como fundamento de la teología, 14 — 2.2. Funciones de la teología para la existencia cristiana, 15 — 2.3. Singificación antropológica, 16 — 2.4. La teología entre la polémica y la predicación, 17 — 2.5. Teología, ciencias e ideologías, 18
3. Nuestro objetivo y nuestros instrumentos, 18
   3.1. Posibles métodos para presentar la fe cristiana, 18 — 3.2. Presentación de las grandes realidades cristianas (historia–sentido), 19

SECCIÓN PRIMERA: EL HOMBRE, REALIDAD ABIERTA AL MISTERIO

CAPÍTULO 1
ESTRUCTURAS CONSTITUYENTES DE LO HUMANO
Olegario González de Cardedal

1. El problema, 23
   1.1. Relación entre la manifestación de Dios y la existencia humana, 24
2. Presupuestos de toda posible manifestación de Dios al hombre y de su acogimiento por parte del hombre, 27

2.1. Presupuestos ontológicos, 27 — 2.2. Presupuestos antropológicos , 30 — 2.3. Prespuestos existenciales, 34

3. Formas concretas en las que se explicita la apertura del hombre al misterio, 36

3.1. Admiración ante la realidad , 39 — 3.2. Interrogación por el sentido, 42 —3.3. Inquietud ante la propia identidad personal, 46 — 3.4. Religión como trascendimiento hacia Dios, 49 — 3.5. Indicios de la trascendencia del hombre – rumores de la presencia de Dios, 53

4. Correlación entre estas actitudes fundamentales del hombre y la revelación, 55

4.1. La fe como resultado de la esperanza humana fundamental confrontada con la revelación, 55 — 4.2. Relación temporal entre la pregunta y la respuesta de la revelación, 57 — 4.3. Conclusión, 58

CAPÍTULO 2
LA REALIZACIÓN HISTÓRICA DE ESA APERTURA: SU DETERMINACIÓN ÉTICA Y CONCRECIÓN PERSONAL

Olegario González de Cardedal

1. La apertura a Dios: predisposición de la naturaleza y realización de la libertad, 60

2. Talante fundamental necesario para que esa apertura de hecho se dé en la vida del hombre, 62

2.1. Relación entre factores intelectuales y volitivos, 62 — 2.2. Amor y asimiliación a la realidad buscada, 63

3. Actitudes – comportamientos que imposibilitan al hombre el encuentro o reconocimiento de Dios, 66

3.1. Lejanía u olvido de sí mismo, 67 — 3.2. Distanciamiento e insolidaridad respecto del prójimo, 69 — 3.3. Clausura frente a Dios o la «soberbia de la vida», 72 — 3.4. La «gloria del hombre» como conquista o como gracia, 74

4. Situaciones históricas o visiones antropológicas que dificultan la apertura del hombre a Dios, 79

4.1. Relación de la fe con la cultura, 80 — 4.2. La fe y la configuración política, 81
5. El problema del «punto de entronque, conexión o preparación» entre revelación–razón; gracia–naturaleza y teología–filosofía, 81
5.1. La respuesta negativa de la teología dialéctica, 82 — 5.2. La respuesta positiva de la tradición católica, 83 — 5.3. Conexión entre una antropología teológica de orientación empírica y otra de orientación deductiva, 86 — 5.4. La revelación: plenificación de todas las esperas humanas y recreación del hombre irredento. La fe, plenitud mediante la conversión previa, 90

Capítulo 3
EL HECHO RELIGIOSO
Juan Martín Velasco

1. El hecho religioso en la historia de la humanidad, 93
2. La estructura del hecho religioso, 95
2.1. La idea de la estructura, 96 — 2.2. Cuatro puntos de referencia para la comprensión de la estructura del hecho religioso, 96
3. Vida religiosa y vida profana, 109

Capítulo 4
LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. HECHO Y RELATO
Ricardo Blázquez • Xavier Picaza

1. La revelación como historia, 113
1.1. La revelación es un hecho histórico y se precisa como historia de salvación, 113 — 1.2. Las fases de la historia de la salvación, 115
2. Teología bíblica e historia de la salvación, 118
2.1. Teología del Antiguo Testamento. Su punto de partida, 118 — 2.2. Teología del Antiguo Testamento. Reformulaciones y aplicaciones, 119
3. Teología del Nuevo Testamento. Su punto de partida: los Evangelios, 122

4. Teología del Nuevo Testamento. Otras formulaciones, 124

CAPÍTULO 5

LA REVELACIÓN DE DIOS EN JESUCRISTO Y SU TRANSMISIÓN POR LA IGLESIA

Ricardo Blázquez • Xavier Pikaza

1. Revelación divina e Iglesia, 127
1.1. Reflexión preteológica, 127 — 1.2. La revelación, una realidad fundamental, 128
2. Naturaleza de la revelación cristiana, 129
2.1. Revelación y palabra, 129 — 2.2. Hechos y palabras, 133
2.3. Economía de la revelación 135

SECCIÓN SEGUNDA: JESUCRISTO

CAPÍTULO 6

HISTORIA DE JESÚS Y FE EN JESUCRISTO

Ricardo Blázquez

1. Historia y fe, 141
2. Pretensiones prepascuales de Jesús, 144
2.1. Naturaleza de los evangelios: la historia de Jesús y la fe, 144 — 2.2. «Pretensiones», 146 — 2.3. Necesidad de confirmación, 150
3. La resurrección de Jesús, 151
3.1. Apelación de los discípulos al encuentro con Jesús Resucitado, 151 — 3.2. Signos históricos a favor de la resurrección: apariciones y sepulcro vacío, 152 — 3.3. Explicitaciones ulteriores de la resurrección, 154

Capítulo 7
LA IMAGEN DE CRISTO EN LOS SINÓPTICOS
Gabriel Pérez

1. La imagen de Jesús en San Marcos, 159
1.1. Jesucristo, verdadero hombre, 160 — 1.2. Jesucristo es el Mesías paciente que ha venido a redimirnos de nuestros pecados, 160 — 1.3. Jesucristo es el Hijo de Dios, 163 — 1.4. Conclusión, 163
2. La imagen de Jesús en San Mateo, 164
2.1. El Mesías prometido en el Antiguo Testamento, 164 — 2.2. Maestro singular, 165 — 2.3. Maestro que funda y enseña la doctrina del Reino, 165 — 2.4. Jesús y los fariseos, 168
3. La imagen de Jesús en San Lucas, 169
3.1. El salvador del mundo, 169 — 3.2. Lleno de bondad y misericordia, 170 — 3.3. Portador de la Buena Nueva, del gozo, de la alegría, 171 — 3.4. Con su palabra y su ejemplo pone de relieve las exigencias ascéticas del Reino, 172 — 3.5. Conducido por el Espíritu, 173

Capítulo 8
COMPRENSIÓN DE CRISTO EN PABLO Y EN JUAN
Gabriel Pérez

1. Comprensión de Cristo en Pablo, 174
1.1. En los orígenes: *Filipenses* 2,5-11, 175 — 1.2. Cristo muerto y resucitado, 176 — 1.3. El Señor, 177 — 1.4. El Hijo de Dios, 178 — 1.5. El nuevo Adán, primogénito de toda la creación, 178— 1.6. Recapitulación. Pacificación. Plenitud, 180
2. Comprensión de Cristo en Juan, 181
2.1. Ambientación previa, 181 — 2.2. La Palabra hecha carne, 182 — 2.3. Se hizo carne, 183 — 2.4. Luz, Verdad y Vida, 184 — 2.5. El Camino, la Fe y el Amor, 185 — 2.6. Glorificación del Padre, 186 — 2.7. Cristo promete enviar el Espíritu como continuador de su obra, 187

CAPÍTULO 9
LA CRISTOLOGÍA EN NICEA Y CALCEDONIA
Ricardo Blázquez

1. Cambio de ambiente cultural, 188
   1.1. Orientación histórica, 189 — 1.2. Orientación metafísica, 190
2. El Concilio de Nicea y la divinidad del Verbo, 191
   2.1. Provocación arriana, 191 — 2.2. Respuesta de Nicea, 195
3. Concilios de Efeso y Calcedonia, 199
   3.1. Nestorio y Éfeso, 200 — 3.2. «Santa María, Madre de Dios» *(excursus)*, 202 — 3.3. Concilio de Calcedonia, 204

CAPÍTULO 10
PLANTEAMIENTOS ACTUALES SOBRE JESÚS
Ricardo Blázquez

1. El Espíritu Santo y Jesús, 209
   1.1. Pasado y presente, 209 — 1.2. Signos de los tiempos, 210
2. Jesús y el judaísmo actual, 211
   2.1. Aspectos descubiertos, 212 — 2.2. Actitud cristiana ante la estimación judía de Jesús, 214
3. Jesús en la teología actual, 217

SECCIÓN TERCERA: DIOS

CAPÍTULO 11
EL DIOS DE JESÚS
Xavier Pikaza

1. Trasfondo israelita, 221
   1.1. Dios en el entorno religioso del Antiguo Testamento, 221 — 1.2. El Dios

de Israel, 223 — 1.3. Dios en el contorno religioso de Jesús, 224
2. El Dios del mensaje y de la vida de Jesús, 225
2.1. El Dios del mensaje de Jesús, 226 — 2.2. Dios se revela en el fondo de la vida de Jesús, 228 — 2.3. Dios como el Padre de Jesús, 229
3. El Dios de la Pascua de Jesús, 231
3.1. La muerte de Jesús, 231 — 3.2. El Dios que resucita a Jesús de entre los muertos, 232 — 3.3. Conclusiones, 234

CAPÍTULO 12
JESÚS Y LA REALIDAD DIVINA DEL ESPÍRITU
Xavier Pikaza

1. Sobre el concepto del Espíritu en el entorno religioso de Jesús, 236
1.1. El Espíritu. Materialismo y espiritualismo, 236 — 1.2. Concepto del espíritu en la antigua experiencia religiosa, 237 — 1.3. Madruación del concepto de espíritu en Israel, 238
2. La triple manifestación del Espíritu en Jesús, 240
2.1. El Espíritu en la vida y el mensaje de Jesús, 241 — 2.2. El Espíritu y la Pascua, 242 — 2.3. Espíritu y origen de Jesús, 244
3. El Espíritu de Dios en la Iglesia y el mundo, 245
3.1. Mutua implicación de Jesús y del Espíritu, 245 — 3.2. Espíritu Santo. Gracia. Iglesia, 246 — 3.3. El Espíritu y la profundidad de la existencia humana, 248

CAPÍTULO 13
LA TRINIDAD COMO MISTERIO DE DIOS
Xavier Pikaza

1. Las formulaciones dogmáticas, 250
1.1. Los datos trinitarios, 250 — 1.2. Las herejías y los concilios trinitarios, 251 — 1.3. Conclusiones. El Dios trinitario de la Iglesia, 253
2. Los grandes sistemas trinitarios, 253
2.1. La Trinidad griega, 254 — 2.2. La Trinidad de los latinos, 255 — 2.3. La

Trinidad en Ricardo de San Víctor, 256 — 2.4. La Trinidad en Hegel, 258
3. El sentido de Dios como Trinidad, 259
3.1. Los elementos del misterio trinitario, 259 — 3.2. Trinidad y experiencia cristiana. La fe, la esperanza y el amor, 261

CAPÍTULO 14
EL DIOS CRISTIANO Y EL DIOS DE LAS GRANDES RELIGIONES
Xavier Pikaza

1. Introducción. El sentido del problema, 263
1.1. Cristianismo y religión, 263 — 1.2. El encuentro del cristianismo con las religiones de la tierra, 264
2. El Dios de las grandes religiones, 265
2.1. Hinduismo, 266 — 2.2. El budismo, 269 — 2.3. El judaísmo, 271 — 2.4. El islam, 273
3. Conclusión general, 274
3.1. Inmanencia y trascendencia de Dios, 274 — 3.2. Planos de valoración de lo divino en las religiones, 275

CAPÍTULO 15
EL DIOS JESÚS Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS
Xavier Pikaza

1. Introducción, Filosofía y cristianismo, 277
1.1. Filosofía y religión, 277 — 1.2. Relación entre las religiones y la filosofía, 278 — 1.3. Filosofía y cristianismo, 279
2. El Dios de los filósofos, 281
2.1. El Dios de Platón y Aristóteles, 281 — 2.2. Tomás de Aquino. Simbiosis entre el Dios cristiano y el Dios filosófico, 282 — 2.3. Crisis actual. Antagonismo entre el Dios cristiano y la filosofía, 285
3. Conclusión. El Dios de Jesús y el Dios de los filósofos, 286
3.1. Posturas extremistas, 286 — 3.2. Equilibrio entre filosofía y fe, 287 — 3.3. Dios en los cuatro planos del saber humano, 289

Capítulo 16
EL DIOS CRISTIANO Y EL ATEÍSMO
Xavier Pikaza

1. Introducción. Sentido del término «ateísmo», 291
2. Raíces y sentido del ateísmo actual, 293
   2.1. Ateísmo y secularización, 293 — 2.2. Kant y el ateísmo, 294 — 2.3. Marx y el ateísmo, 295 — 2.4. Freud y el ateísmo, 295 — 2.5. Las tres formas de ateísmo, 296
3. Luces y sombras del ateísmo actual, 297
   3.1. Dios no es necesario, 298 — 3.2. Pero Dios es real y positivo, 299

BIBLIOGRAFÍA

Sección primera, 303 – Sección segunda, 306 – Sección tercera, 313